مقالاتِ حجۃ الاسلام

مجموعہ تالیفات

سیدنا الامام الکبیر حضرت مولانا محمد قاسم النانوتوی قدس اللہ سرہ

جلد ۳

ادارۂ تالیفاتِ اشرفیہ
چوک فوارہ ملتان پاکستان
(0322-6180738, 061-4519240

بسلسلہ

مقالاتِ حجۃ الاسلام جلد 3

آبِ حیات

حضور سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم

کی (برزخی) حیاتِ طیبہ کے ثبوت ودلائل

پر مشتمل لاجواب علمی تحقیقی کتاب

تالیف

سیدنا الامام الکبیر آیۃ من آیات اللہ قاسم العلوم والخیرات

حجۃ الاسلام حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی رحمہ اللہ تعالیٰ

۱۲۴۸ھ تا ۱۲۹۷ھ

بانی دارالعلوم دیوبند

اِدارہ تالیفاتِ اشرفیہ

چوک فوارہ ملتان 0322-6180738

آبِ حیات

تاریخ اشاعت.................شوال المکرم ۱۴۴۱ھ

ناشر.................ادارہ تالیفات اشرفیہ ملتان

طباعت.................ساؤتھ پنجاب پرنٹنگ پریس، ملتان

بائنڈنگ.................ابوذر بک بائنڈنگ...ملتان

انتباہ

اس کتاب کی کاپی رائٹ کے جملہ حقوق محفوظ ہیں

قارئین سے گذارش

ادارہ کی حتی الامکان کوشش ہوتی ہے کہ پروف ریڈنگ معیاری ہو۔
الحمد للہ اس کام کیلئے ادارہ میں علماء کی ایک جماعت موجود رہتی ہے۔
پھر بھی کوئی غلطی نظر آئے تو برائے مہربانی مطلع فرما کر ممنون فرمائیں
تا کہ آئندہ اشاعت میں درست ہو سکے۔ جزاکم اللہ

ملنے کے پتے

اِدَارَۂ تَالِیفَاتِ اَشرَفِیَہ چوک فوارہ ملتان پاکستان

ادارہ اسلامیات.........انارکلی.........لاہور
مکتبہ سید احمد شہید.........اردو بازار.........لاہور
مکتبہ رحمانیہ.........اردو بازار.........لاہور
اسلامی کتاب گھر.........خیابان سرسید.........راولپنڈی
اسلامک بک کمپنی.........امین پور بازار.........فیصل آباد
مکتبہ رشیدیہ.........سرکی روڈ.........کوئٹہ
مکتبہ الشیخ.........بہادر آباد.........کراچی
والی کتاب گھر.........گوجرانوالہ
مکتبہ علمیہ.........اکوڑہ خٹک

دارالاشاعت.........اردو بازار.........کراچی
قرآن محل.........کمیٹی چوک.........راولپنڈی
مکتبہ دارالاخلاص.........قصہ خوانی بازار.........پشاور
مکتبہ اسلامیہ.........امین پور بازار.........فیصل آباد
ممتاز کتب خانہ.........قصہ خوانی بازار.........پشاور
مکتبہ ماجدیہ.........سرکی روڈ.........کوئٹہ
مکتبہ عمر فاروق.........شاہ فیصل کالونی.........کراچی
مکتبہ نعمانیہ.........گوجرانوالہ
اسلامی کتاب گھر.........ایبٹ آباد

ISLAMIC EDUCATIONAL TRUST U.K
(ISLAMIC BOOKS CENTERE
119-121- HALLIWELL ROAD
BOLTON BL1 3NE. (U.K.)

بسم اللہ الرحمن الرحیم

آبِ حیات کی آب وتاب

از حکیم الاسلام قاری محمد طیب صاحب رحمہ اللہ

ذیل کا مکتوب حکیم الاسلام حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب رحمہ اللہ مہتمم دارالعلوم دیو بند نے احسان الحق صاحب قریشی پرنسپل گورنمنٹ کمرشیل ٹریننگ انسٹی ٹیوٹ سیالکوٹ کے نام (قریشی صاحب کے ایک خط کے جواب میں) لکھا ہے۔ قریشی صاحب نے اپنے خط میں حضرت موصوف سے استفسار کیا تھا کہ آیا کتاب "آبِ حیات" مصنفہ حضرت نانوتوی رحمہ اللہ عام علماء کی دسترس سے باہر ہے؟ جیسا کہ مولانا محمد منظور نعمانی مدیر "الفرقان" لکھنؤ نے اپنے ایک مضمون میں رائے ظاہر کی ہے۔ حضرت حکیم الاسلام رحمہ اللہ کا یہ مکتوب پراز معلومات ہے اور اسے مکمل نقل کیا جاتا ہے۔

(محمد ازہر شاہ قیصر مدیر ماہنامہ دارالعلوم)

نَحْمَدُهٗ وَ نُصَلِّیْ عَلٰی رَسُوْلِهِ الْكَرِيْمِ

حضرت المحترم زید مجدکم السامی۔

سلام مسنون نیاز مقرون!

گرامی نامہ باعثِ شرف ہوا، میں اسی وقت گجرات، بمبئی، مدراس، مالا بار، بنگلور کے طویل سفر کے لئے تیار تھا۔ وقت نہ تھا کہ دیو بند سے عریضہ ارسال کرسکوں۔ اس لئے گرامی نامہ سفر میں ساتھ رکھ لیا کہ راستے میں جواب عرض کرسکوں گا۔ سفر میں بھی مصروفیتِ کار بڑھی رہی آج میل وشارم میں قدرے فرصت ملی تو قلم لے کر بیٹھا اور جو کچھ ذہن نارسا میں آیا اسے صفحۂ قرطاس پر اُتارا، جس کے پیش کرنے کی جرأت کررہا ہوں، تاخیر جواب کی معافی چاہتا ہوں۔

''آبِ حیات'' کے سلسلہ میں ''الفرقان'' کے مضمون کا اقتباس پہلی ہی دفعہ نظر سے گذرا۔ واقعہ کی حد تک بات صحیح ہے لیکن لوگوں کا اسے مسئلہ حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نفی یا معنوی تحریف کے لئے آڑ بنانا غلط ہے۔ ''الفرقان'' کے اقتباس کا حاصل یہ ہے کہ'' آبِ حیات''، مشکل اور دقیق کتاب ہے، لیکن جو کتاب مشکل ہو اس کا مضمون ناقابل قبول یا قابل انکار بھی ہوا کرے یہ بالکل انوکھی منطق ہے۔ صوفیاء اور عرفائے اسلام کی دقیق المضامین کتابیں جوان کی اصطلاحی تعبیرات میں لکھی گئی ہیں، یا معقولات کی بہت سی دقیق التعبیرات کتابیں جو درسوں میں پڑھائی جاتی ہیں، اس اصول پر قابل انکار ہی نہیں بلکہ غلط اور مہمل ٹھہرائی جائیں گی۔ خود حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ کی دوسری محققانہ کتابیں مثل'' تقریر دلپذیر، انتصار الاسلام، حدیث العلماء، عصمت انبیاء، قبلہ نما'' وغیرہ جو توحید و رسالت، معصومیت انبیاء، مبداء و معاد اور نبوات کے حقائق پر مشتمل ہے، کیا ان کے مسائل توحید و رسالت وغیرہ کا انکار یا

ان میں تأمل اس وجہ سے جائز ہو جائے گا کہ ان کتابوں کی تعبیر دقیق اور خالص علمی اور عرفانی ہے، جو عوام الناس یا عوام علماء کی دسترس سے باہر ہے؟

بہر حال مسئلہ حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے انکار یا اضمحلال کے جواز کے لئے آبِ حیات کے دقت وغموض کو پیش کیا جانا، یا اسے حیلہ بنانا، بہت ہی عجیب سی بات ہے جو فہم سے بالاتر ہے۔ پھر اگر عقیدۂ حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم کی بنیاد ہی ''آبِ حیات'' پر ہوتی تب بھی اس کی دقت تعبیر کے حیلہ سے کہنے سننے کی کچھ گنجائش ہوتی، لیکن کون نہیں جانتا کہ اس مسئلہ کی بنیاد آبِ حیات نہیں بلکہ کتاب وسنت کی نصوص اور اُمت کا اجماع ہے۔ آبِ حیات لکھی جاتی یا نہ لکھی جاتی، مجھ جیسا نالائق اسے درساً درساً پڑھے بغیر سمجھ سکتا یا نہ سمجھ سکتا، حضرت مولانا حبیب الرحمٰن صاحب رحمۃ اللہ علیہ اس پر قابو پا سکتے یا نہ پا سکتے، مسئلہ حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم اپنی جگہ حق اور واجب القبول تھا۔ خود حضرت نانوتوی قدس سرہٗ بھی تو آخر آبِ حیات لکھنے سے پیشتر یہی عقیدہ رکھتے تھے جو انہوں نے اپنے مشائخ سے ورثہ میں پایا تھا، کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم برزخ میں حیاتِ جسمانی دنیوی کے ساتھ زندہ ہیں۔ اس کے اثبات کے لئے انہوں نے ''آبِ حیات'' جیسی قیمتی کتاب لکھی، نہ یہ کہ آبِ حیات لکھنے کے دوران میں اتفاق سے یہ عقیدہ سخن گسترانہ انداز سے ذہن میں منضبط ہو گیا اور حضرت نے اسے بطور ایک علمی نظریہ کے قبول کر کے عقیدہ بنالیا۔

بہر حال ''آبِ حیات'' عقیدہ حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم کی بنیاد نہیں اور نہ ہی کسی بڑے سے بڑے عالم کا کلام کسی دینی عقیدے کی بنیاد بن سکتا ہے، بلکہ آبِ حیات اس ثابت بالکتاب والسنت عقیدہ کے عقلی وعرفانی دلائل اور متعلقہ حقائق و معارف کا مجموعہ ہے جس میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے برزخ میں حیاتِ جسمانی دنیوی کے ساتھ زندہ ہونے کے مختلف پہلو واشگاف کئے گئے اور کتاب و سنت کے اس نقلی دعویٰ و عقلی اور حسی انداز کے دلائل وشواہد سے نمایاں کیا گیا ہے۔

یہ کہنا کہ ''آبِ حیات'' میں حضرت اقدس نے موتِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کا انکار

کر دیا ہے افتراء اور فتنہ پردازی ہے۔ حضرت رحمہ اللہ نے صراحت کے ساتھ ''اِنَّکَ مَیِّتٌ وَّ اِنَّھُمْ مَّیِّتُوْنَ'' کے تحت موتِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کا اثبات کرتے ہوئے حیاتِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم پر روشنی ڈالی ہے۔ حضرت اقدس معاذ اللہ نہ موت کے منکر ہیں جو منصوص ہے، نہ حیات بعد الموت کے منکر ہیں جو منصوص ہے بلکہ بلا کسی شائبہ تفرد کے اس بارہ میں پوری اُمت کے ساتھ ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر موت بھی طاری ہوئی اور موت کے بعد برزخ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو حیات بھی عطاء ہوئی جو جسمانی اور دنیوی تھی۔ حضرت رحمہ اللہ کا جو کچھ بھی کلام ہے وہ اس موت اور حیات بعد الموت کی کیفیت میں ہے کہ اس کے طاری ہونے کی نوعیت کیا تھی؟ جو فن حقائق کا مسئلہ ہے نہ کہ فن عقائد کا اور اس کا حاصل یہ ہے کہ جس طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ناسوتی حیات عام انسانوں جیسی حیات نہ تھی، اسی طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی اور تمام انبیاء علیہم السلام کی موت اور حیات بعد الموت بھی عام انسانوں کی موت اور حیات بعد الموت کی طرح نہیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر موت طاری ہونے سے زوالِ حیات یا انقطاعِ حیات کلیۃً نہیں ہوا، بلکہ حیات سمٹ گئی اور آثارِ حیات حسی طور پر منقطع ہوگئے۔ برزخ میں وہی سمٹی ہوئی حیات بدستورِ سابق پھر بدن مبارک میں پھیلا دی گئی۔ اس دعویٰ کا تعلق نہ نفسِ حقیقت موت کے طریان سے ہے نہ بعد الموت حیات کے سریان سے۔ جو عقیدہ ہے بلکہ ان دونوں کی کیفیت اور صورت تکون سے ہے اس لئے اسے تفرد کہنا تحکم ہے۔ تفرد بمقابلہ عقیدہ ہوتا ہے، مسلمہ عقیدہ کو مان کر اس کی باطنی حقیقت بیان کرنے سے نہیں ہوتا۔ بالخصوص جبکہ اس خاص کیفیت ممات وحیات کے بارہ میں سلف کے ارشادات بھی موجود ہیں تو بیان کیفیت میں بھی تفرد نہیں رہتا۔

ہاں تفرد اگر ہے تو طریق استدلال اور دلائل و براہین کی ندرت میں ہے، نہ کہ دعویٰ میں۔ نیز ان دلائل میں اگر انکار ہے تو موتِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم یا حیاتِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کا نہیں بلکہ اس خاص کیفیت کی موت اور خاص انداز کی حیات بعد الموت کا غیر انبیاء سے انکار ہے۔

اب اگر اس موت وحیات کی مذکورہ کتاب مخصوص کیفیت اور اندرونی حقیقت کا انکار ارباب سطح کرنے لگیں، تو یہ انکار ایسا ہی ہوگا جیسا کہ ایک نابینا کسی بینا کے مشاہدات کا انکار محض اس لئے کرنے لگے کہ یہ حقائق اسے نظر نہیں آتے۔ تو جیسے یہ انکار درخورِ التفات نہ ہوگا ایسے ہی یہ طرزِ عمل بھی لائق توجہ نہیں ہوسکتا کہ اسبابِ ظواہر ان حقائق کو اسی پیمانے سے ناپنے لگیں جس سے مدلولات ظاہری کو ناپا جاتا ہے۔

ظاہر ہے کہ جس طرح نصوص کے مدلولاتِ ظاہری کا پیمانہ نصوص کے ظواہر ہوتے ہیں ایسے ہی ان کے مدلولات خفیہ کا پیمانہ بواطنِ نصوص ہوتے ہیں: لِكُلِّ ايَةٍ مِّنْهَا ظَهْرٌ وَبَطْنٌ وَلِكُلِّ حَدٍّ مطلعٌ۔ اور ساتھ ہی وَلِكُلِّ فنٍ رجال۔

باطنی حقائق کے اثبات کو ظاہر مدلولات کا انکار سمجھ جانا اسی کا فعل ہوسکتا ہے جسے نہ ظواہرِ نصوص پر پورا عبور حاصل ہو اور وہ ہی نصوص کے ظہر وبطن کے مابین رابطہ سے واقف ہو، درحالیکہ نصوص کے ظواہر بلاشبہ اپنے بواطن سے مربوط اور وابستہ ہوتے ہیں، اور اس ارتباط کا انکشاف خود ایک مستقل علم ہے جو راسخین فی العلم ہی کا حصہ ہے۔ اس لئے ان بواطن کا انکار درحقیقت ظواہر سے بھی کما حقہ عدمِ واقفیت یا فنِ حقائق سے عدم مناسبت کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔ اسی طرزِ عمل کا شکار کتاب ''آب حیات'' بھی ہوئی ہے ورنہ سمجھ میں نہیں آتا کہ ''آب حیات'' کے دقیق ہونے کو مسئلہ حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے انکار ونفی سے کیا تعلق ہے؟

دارالعلوم دیو بند میں حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ کی تصانیف کو درساً درساً پڑھانے کا سلسلہ حضرت مولانا حسین احمد صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے شروع فرمایا تھا، اور عرصہ تک یہ سلسلہ جاری رہا۔ اس سے پہلے دارالعلوم کے مخصوص اکابر واساتذہ حضرت کے مضامین حکمت کو دروس میں بذیلِ نصوص کتاب وسنت بیان کرنے کے عادی رہے ہیں۔ حضرت اقدس مولانا شیخ الہند، میرے والد ماجد حضرت مولانا حافظ محمد احمد صاحب اور حضرت مولانا شبیر احمد صاحب عثمانی رحمہم اللہ خصوصیت سے کلامی مسائل کی تشریح حضرت اقدس ہی کی تصانیف کی روشنی میں فرماتے تھے، جس سے

طلباء کو ان علوم سے بلا درس وتدریس کافی مناسبت پیدا ہو جاتی تھی۔

موجودہ اساتذہ میں حضرت مولانا محمد ابراہیم صاحب مدظلہ صدر المدرسین دارالعلوم اور حضرت مولانا رسول خان صاحب سابق مدرس دارالعلوم کو حکمتِ قاسمیہ پر کافی عبور ہے اور درس میں ان کے یہاں موقع بہ موقع یہ حکم واسرار قاسمیہ بیانات میں آتے رہتے ہیں۔ مولانا شبیر احمد صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرمایا کرتے تھے کہ:

''اسلام کے مقابلہ میں فلسفہ سو برس تک کتنے ہی رنگ و روپ بدل بدل کر آئے لیکن ''حکمتِ قاسمیہ'' کی روشنی میں اس کا اندازِ قد فوراً پہچانا جائے گا اور اس کی قلعی کھلے بغیر نہ رہے گی۔''

اس لئے حضرت کی کتب باوجود دقیق المدرک ہونے کے یہاں کے طلبہ میں بدیہیاتِ اوّلیہ کا درجہ رکھتی تھیں۔ پھر سمجھ میں نہیں آتا کہ ان کے متعذر الحصول یا ناممکن الادراک ہونے کا پروپیگنڈا کن مصالح پر مبنی ہے۔ لوگ قاضی حمد اللہ، صدرا، شمس بازغہ تو سمجھ لیں اور ''آبِ حیات'' اور ''قبلہ نما'' سامنے آئے تو اس کے متعذر الحصول ہونے کا عذر کر کے کھڑے ہو جائیں، تو سوائے اس کے کہ یا تو اسے فنِ حقائق سے عدم مناسبت یا ''الناس اعداء ما جهلوا'' پر محمول کیا جائے اور کیا کہا جائے؟ اس تفصیل کے بعد جناب کے سوالات کا جواب درج ذیل ہے:

(ا) میں نے ''آبِ حیات'' درساً درساً نہیں پڑھی، جتنا بن پڑا خود ہی اس کا مطالعہ کیا ہے، نہ وہ نا قابلِ فہم وادراک ہے اور نہ ہی اس کے علوم ملائکہ کے لئے ہیں بلکہ انسانوں ہی کے لئے ہیں مگر ذی استعداد انسانوں کے لئے جنہیں علوم دینیہ کے ساتھ معقول وفلسفہ اور ہیئت وریاضی میں کافی دستگاہ ہو۔ آبِ حیات میں مشکل حصہ دلائل کا ہے، مسائل کا نہیں، دعویٰ یا مسئلہ اس میں وہی ہے جو شرعی ہے، یعنی انبیاء علیہم السلام اور سید الانبیاء صلی اللہ علیہ وسلم برزخ میں جسمانی اور دنیوی حیات کے ساتھ زندہ ہیں، نمازیں پڑھتے ہیں اور رزق پاتے ہیں اور یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی موت اور حیات بعد الموت عام موتوں اور حیاتوں کی طرح نہیں اور نہ ہی موت طاری ہونے اور حیات بعد الموت آنے کی کیفیت ہی عام انسانوں جیسی ہے۔ اسی لئے اس حیات کے اثرات عالم دنیا تک بھی پہنچے ہوئے

ہیں کہ نساں کی بیویاں بیوہ اور قابل نکاح ہوتی ہیں اور نساں کے اموال میں میراث بنتی ہے۔

ظاہر ہے کہ اس دعویٰ یا اس شرعی مسئلہ میں کوئی اشکال نہیں، اشکال اگر ہے تو دلائل اور ان کی محققانہ تعبیر میں ہے لیکن عوام کے لئے نہ کہ اہل علم اور اہلِ ذوق کے لئے، اور کچھ بھی ہو میرے یا کسی کے اسے درسا درسانہ پڑھنے سے یا کتاب کے مشکل ہونے سے اس کھلے ہوئے شرعی مسئلہ پر کیا اثر پڑسکتا ہے کہ اس اشکال کی آڑ میں مسئلہ کی نفی یا انکار کیا جائے۔ یا حضرت کو اس عقیدہ کے کسی بھی پہلو میں جمہور سلف وخلف سے الگ یا متفرد کہا جائے۔

(۲)　''الفرقان'' میں ذکر کردہ واقعہ بالکل صحیح ہے لیکن آخر میں اجمال کر دیا گیا ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ:

''حضرت مولانا حبیب الرحمٰن صاحب رحمہ اللہ نے مجھے '' آبِ حیات'' پڑھانے سے یہ کہہ کر معذرت فرمائی تھی کہ یہ کتاب بہت عالی اور دقیق مضامین پر مشتمل ہے اور میں اہتمام کے جھگڑوں میں مبتلا رہ کر چونکہ ہمہ تن اس کتاب کی طرف متوجہ نہیں ہو سکتا اس لئے اس کا پڑھانا میرے لئے مشکل ہے۔ یہ کتاب ایسی نہیں ہے کہ میں ذیلی اور ضمنی طور پر محض سرسری مطالعہ سے اسے حل کر کے اس پر قابو پا سکوں۔''

بہر حال اس واقعہ سے کتاب کے ناممکن الفہم ہونے یا اس میں بیان شدہ مسئلہ حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے مشکوک یا مشتبہ ہونے پر استدلال کیا جانا قطعاً بے معنی ہے۔ حضرت مولانا نانوتوی قدس سرہٗ اور دیوبند کے تمام اکابر وعلماء کا مسلک اس بارے میں صاف رہا ہے اور ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم عالمِ برزخ میں حیات جسمانی دنیوی کے ساتھ زندہ ہیں اور یہ ناکارہ خدام اکابر انہیں اکابر ممدوحین کے اس مسلک کا پابند اور من وعن متبع ہے۔ والسلام۔

محمد طیب غفرلہٗ مدیر دار العلوم دیوبند

۱۸ر شعبان ۱۳۸۰ھ، از میل وشارم (مدراس)

(ماخوذ از مجموعہ رسائل حکیم الاسلام ج ۳، ص ۶۵۹)

عرض ناشر

''آب حیات'' حجۃ الاسلام حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی رحمہ اللہ کی وہ علمی تصنیف ہے جسے حضرت شیخ الہند رحمہ اللہ نے بھی حضرت مؤلف رحمہ اللہ سے سبقاً سبقاً پڑھا۔ یہ واقعہ اس تصنیف کے خالص علمی، پیچیدہ اور مشکل ترین ہونے کی شہادت ہے۔ اس علمی تصنیف کی تفہیم کے لئے ضروری ہے کہ ایسا متبحر عالم ہو جو حضرت کے طریق استدلال اور انداز تحریر کا اداشناس ہو۔ فلسفیانہ مباحث اور منطقیانہ طرز استدلال کا واقف ہو اور یہ کتاب سبقاً سبقاً پڑھائے تو شاید یہ کتاب اہل علم کی سمجھ میں آجائے۔ آئندہ صفحات میں کتاب کے مطالعہ سے پہلے اس کے موضوع اور پس منظر کے طور پر عرض ہے کہ جب حضرت نے روافض کے اعتراضات در مسئلہ فدک کے بارہ میں ''ہدیۃ الشیعہ'' تصنیف فرمائی تو اس مسئلہ پر بالکل نئے انداز سے استدلال کیا کہ حدیث شریف میں ہے ''لانورث ما ترکناہ صدقۃ'' اس حدیث سے حضرت نانوتوی رحمہ اللہ کا ذہن اس جانب منتقل ہوا کہ وراثت کا مسئلہ اس وقت اٹھتا ہے جب مورث وفات پا جائے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مال کی وراثت اس لئے جاری نہیں ہوئی کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم قبر مبارک میں زندہ ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ازواج مطہرات رضی اللہ عنہن سے نکاح حرام ہوا۔

''هدية الشيعه'' کی تالیف کے دوران جب یہ حقائق حضرت کے سامنے آئے تو آپ نے یقین کرلیا کہ مسئلہ حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم اور مسئلہ فدک دونوں میں علت حقیقی یہی ''حیات نبوی صلی اللہ علیہ وسلم'' ہے۔ اسلئے آپ نے اس مسئلہ پر دلائل فراہم کرنا شروع کر دیئے۔ یوں قرآنی آیات، احادیث مبارکہ اور بہت سے عقلی دلائل پر مشتمل ''آب حیات'' تالیف ہوگئی۔

اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم سے ادارہ کو اس کتاب کی پاکستان میں اول اشاعت کا شرف حاصل رہا ہے۔ جبکہ یہ نہایت نایاب و نادر تصور کی جاتی تھی۔ پہلی اشاعت پر شیخ الحدیث حضرت مولانا عبد الحق صاحب رحمہ اللہ (بانی دار العلوم اکوڑہ خٹک) کی طرف سے گرامی نامہ موصول ہوا تھا جس میں موصوف نے اس علمی کتاب کی اشاعت پر خوب کلمات تحسین اور دعاؤں سے نوازا۔ اللہ تعالیٰ حضرت کے درجات بلند فرمائے۔ آمین

تقریباً ڈیڑھ سال قبل ادارہ نے اسکا کمپیوٹر ایڈیشن شائع کیا۔ اب یہ جدید ایڈیشن مزید خصوصیات کے ساتھ حاضر خدمت ہے۔ جلی حروف کلاں سائز میں ہے اور مزید اس میں بقدر ضرورت پیراگرافی بھی کر دی گئی ہے تاکہ مطالعہ میں آسانی رہے۔ اب یہ کتاب ''مقالات حجۃ الاسلام'' کے تحت جلد نمبر 3 کے طور پر شائع کی جارہی ہے۔ اللہ تعالیٰ ہمارے تمام اکابر کو اپنی شایان شان اجر عظیم عطا فرمائے اور ہمیں ان کے نقش قدم پر چلنے کی توفیق سے نوازیں آمین

والسلام محمد اسحٰق غفرلہ، شوال المکرم ۱۴۴۱ھ بمطابق جون ۲۰۲۰ء

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ مَالِکِ یَوْمِ الدِّیْنِ
وَالصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ عَلٰی سَیِّدِ الْخَلَائِقِ مُحَمَّدٍ وَّاٰلِہٖ وَصَحْبِہٖ اَجْمَعِیْنَ...

بعد حمد وصلوٰۃ کے بندہ ہیچمدان کمترین خلائق محمد قاسم عفی عنہ وعن والدیہ وعن جمیع المسلمین جس کی ہیچمدانی پر اس کی پریشانی و بے سروسامانی اور اس کے کمترین خلائق ہونے پر اس کی ناشائستگی اور نادانی گواہ ہے قدر شناسان کلام ربانی جن کو بیان نکات آیات سے ترقی ایمانی اور محبان نبی کی خدمت میں جن کو شرح کمالات محمدی سے شادمانی ہو عرض پرداز ہے...

چند سال گزرے کہ حسب ایمائے بعض بزرگانِ واجب الاطاعت شیعوں کے جواب لکھتا تھا... اثنائے تحریر جواب طعن فدک میں منجانب اللہ یوں خیال میں گزرا کہ اگر حکم میراث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی عام اور حدیث "لَا نُوْرِثُ مَا تَرَکْنَاہُ صَدَقَۃٌ" کو موضوع اور غلط کہا جائے تو یہ دعویٰ حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم کا جو زبان زد خاص وعام اہل اسلام ہے خود بخود باطل ہو جائے گا اور اس دعویٰ کا منقوض ہونا منکروں کے کام آئے گا...

الغرض آپ کی حیات حدیث مذکور کی مصدق اور حدیث مذکور دعویٰ حیات کی مؤید نظر آئی اور اس وجہ سے علماء اہل السنت کی حقانیت اور خوش فہمی کا یقین ہوا مگر بوقت تحریر مذکور اتنے ہی لکھنے کا اتفاق ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہنوز قبر میں زندہ ہیں اور مثل گوشہ نشینوں اور چلہ کشوں کے عزلت گزیں ہیں جیسے ان کا مال قابل اجرائے حکم

میراث نہیں ہوتا ایسے ہی آپ کا مال بھی محل توریث نہیں بعد اتمام تحریر مذکور، چند سال تحریر مذکور ویسی ہی پڑی رہی... نظر ثانی کا اتفاق نہیں ہوا مگر اس سال یعنی ۱۲۸۶ھ میں قبل رمضان شریف سراپا کرم وعنایات مہتمم مطبع ضیائی واقع میرٹھ منشی محمد حیات نے تحریر مذکور مسمی بہ ہدیۃ الشیعہ کے چھاپنے کا ارادہ کیا اوراس کی تصحیح میرے ذمہ ڈالی... اس وجہ سے چار ناچار اس کاہل کو اصل تحریر کی نظر ثانی ضرور ہوئی چونکہ نظر ثانی بغرض تہذیب و تالیف ہوا کرتی ہے تو اس نظر مکرر میں مجھے بھی بمقتضائے وقت کمی بیشی اور ازالہ حشو و جبر نقصان کا اتفاق ہوا، جب نظر ثانی کی نوبت مقام مذکور تک پہنچی تو بغرض دفع بعضے اوہام متخیلہ یوں مناسب معلوم ہوا کہ اوّل تو اس دعویٰ کو موجہ کیا جاوے...

دوسرے اعتراض تعارض آیت کریمہ "اِنَّکَ مَیِّتٌ الخ" اور علیٰ ہذا القیاس اعتراض تعارض بعض احادیث کا جواب دیا جائے...

یہ سمجھ کر جو اس مضمون کو چھیڑا تو حسب تجربہ سابق یہاں بھی اپنے خیال سے زیادہ طول ہوگیا اور اپنے اندازہ سے بڑھ کر مضمون مذکور کے شاخ وبرگ پھیلے ہوئے نظر آئے...

ادھر کثرت مشاغل باعث رنج وتعب اُدھر دل کاہل جدا آرام طلب اس وجہ سے کبھی لکھا کبھی نہ لکھا... اس میں رمضان شریف کا آجانا نہ لکھنے کا اور بہانہ ہوگیا، غرض ہنوز اس تقریر کے اتمام کی نوبت نہ آئی تھی کہ سامان غیبی باعث عزم سفر حج ہوا...

آٹھویں شوال کو وطن سے رُخصت ہوکر گردافشانی راہ بیت اللہ اختیار کی، میرٹھ پہنچ کر جو تقریر مذکور کے ناتمام رہ جانے کا ذکر آیا تو منشی صاحب موصوف بتاکید تمام باعث انجام ہوئے اور یہ فرمایا کہ غالباً ممبئی پہنچ کر بانتظار روانگی سفینہ جہاز چند روز کا توقف ہوا، پھر وہاں کچھ اور کام بھی نہ ہوگا... اگر اس عرصہ میں تمام کرکے میرٹھ کو روانہ کیا جائے تو پھر یہ ارمان نہ آئے کہ ہدیۃ الشیعہ کو چھاپا تو کیا چھاپا... طعن میراث فدک کے جوابوں میں جو کہ جواب تھا وہ وہی نہ چھاپا، جب وہ اپنے اصرار سے باز نہ آئے اور ان کے اصرار پر مجھ سے انکار نہ ہوسکا، ادھر دیکھا کہ کتاب مذکور کے چند اجزاء چھپ چکے اور اسی قدر

چھپ جانے کے بعد توقف میں حرج بھی ہے تو بجز تسلیم اور کچھ نہ سوجھی، مسودہ کے کاغذ جو بعض احباب کے حوالے کرنے کے لیے ساتھ لایا تھا، ساتھ لیے اور ممبئی پہنچا تو ہر چند دس بیس روز تک وہاں رہنا پڑا مگر کچھ دن بوجہ کاہلی امروز فردا میں گزرے اور کچھ دن بیماری کے بہانہ میں رائیگاں گئے...

آخر ایام قیام میں طبیعت پر بوجھ ڈال کر بیٹھا اور جوں توں بن پڑا، پانچ یا چار دن میں تمام کیا مگر یہ ارادہ جو پیشتر سے مکنون تھا کہ بعد اتمام اصل کو میرٹھ روانہ کیجئے اور نقل بغرض پیشکش حضرت پیر و مرشد ادام اللہ فیوضہ ساتھ لیجئے دل کا دل ہی میں رہا... نقل کا اتفاق نہ ہوا زمانہ روانگی کا جلد آ گیا، ناچار ہو کر میرٹھ کا بھیجنا موقوف رکھا پر بامید ہائے چند در چند ایک بار حضرت پیر و مرشد ادام اللہ فیوضہ کے گوش گزار کر دینا یا ملاحظہ اقدس سے گزار لینا ضروری سمجھا... اس لیے اوراق مسودہ کا پشتارہ باندھ کر جہاز پر چڑھا اور محض بامداد خداوندی باوجود گمراہی اور نامہ سیاہی کے جس کی وجہ سے اپنی رسائی تو در کنار ہمراہیوں کی گم گشتگی کا بھی اندیشہ تھا دریا پار ہو کر جدہ پہنچا اور وہاں سے بسواری شتر دو روز میں دونوں قبلوں کی زیارت سے مشرف ہوا... "**بیت اللّٰہ زادھا اللّٰہ شرفًا وعزۃً الٰی یوم القیامۃ**" کا طواف میسر آیا اور حضرت پیر و مرشد ادام اللہ فیوضہ کی قدم بوسی سے رُتبہ عالی پایا...

''اعنی بزیارت مطلع انوار سبحانی منبع اسرار صمدانی مورد افضال ذی الجلال والاکرام مخدوم مطاع خاص و عام سر حلقہ مخلصان سراپا اخلاص سر لشکر صدیقاں باختصاص رونق شریعت زیب، طریقت ذریعہ نجات وسیلہ سعادات دستاویز مغفرت، نیاز مندان بہانہ واگذاشت مستمندان ہادی گمراہان مقتدائے دین، پناہان زبدۂ زمان، عمدۂ دوران سیدنا و مرشدنا و مولانا الحاج امداد اللہ لازال کاسمہ امداد امن اللہ للمسلمین واہل اللہ کی زیارت سے جو ہنگامۂ رست خیز مثال غدر ہندوستان کے بعد وطن قدیمی تھانہ بھون ضلع سہارن پور و مظفر نگر کو چھوڑ کر بحکم اشارات باطنی بلد اللہ الامین

مکہ معظمہ زادہا اللہ شرفاً وعزۃً میں مقیم ہیں...'' بہرہ اندوز شرف وعزت ہوا بوجہ تہیدستی دین و دُنیا اور کچھ پیش کش نہ کر سکا، اوراق سیاہ مسودہ مذکور کو پیش کر کے رسم پیشکش بجالایا...

مگر شکر عنایات کس زبان سے کیجئے کہ اس ہدیہ مختصرہ کو قبول فرما کر صلہ وانعام میں دُعائیں دیں... علاوہ بریں تصحیح وجدانی اور تحسین زبانی سے اس ہیچمدان کی اطمینان فرمائی، اپنی کم مائیگی اور ہیچ مدانی کے سبب جو تحریر مذکور کے صحت میں تردد تھا رفع ہوگیا...

پھر یہ کوئی سمجھے تو اور متعجب ہو، قاسم نادان کی تحقیق اور تنقیح اور ایسی مستحسن اور صحیح:

زبان گنگ و چنیں نغمہ خوش آئندہ

میں کہاں اور یہ مضامین عالی کہاں، یہ سب اس شمس العارفین کی نور افشانی ہے یہاں میں بھی مثل زبان ودست وقلم واسطۂ ظہور مضامین مکنونہ دل عرش منزل ہوں ورنہ اپنی ہیچ مدانی سے جس پر بے سروسامانی، دوسری پریشانی دو شاہد عادل گواہ ہوں انکار نہیں کیا جاتا... بے سروسامانی کا حال پوچھئے تو نہ اپنے گھر میں کوئی عالم جو بوجہ قدر دانی علم کی طرف لگائے، نہ اپنے دل میں شوق جو تحصیل علم میں مزہ آئے اور اس کام سے دل نہ گھبرائے، نہ گھر میں کوئی کتاب جو یہ بات ہو کہ جب جی چاہا اُٹھایا دیکھ لیا، نہ روپیہ پیسے کا ایسا حساب کہ حسب دلخواہ ضروریات تحصیل میں لیا صرف کیا اور پریشانی کی کیفیت پوچھئے تو کچھ نہ پوچھئے...

ایک دل ہزار مقصود پھر ہر مقصود کے لیے ہزار غم موجود، ایک بات ہو تو کچھ بات بھی ہے، پھر کس کس کو حاصل کیجئے جو دل کو قرار آئے اور دل کی پریشانی جائے، ساری تمنائیں بر آئیں تو ہم میں اور خدا میں کیا فرق رہ جائے اور سب ارادوں سے دست بردار ہو جایئے اور خدا کے ہو رہیئے تو ایسی عقل اور ایسی ہمت کہاں سے آئے کہ بجز نامِ خدا اور کچھ نہ بھائے، یہ نصیب ہو تو پھر کیا بات نعمتِ ولایت ہم سے نابکاروں کو ہاتھ آجائے... بہر حال اپنا حال تو معلوم ہے اس سامان پر یہ نعمت...

ہاں حضرت مسطور الصفات کی عنایت کے نام جو کچھ لگائیں بجا ہے اور ان کی

توجہات کی نسبت جو کچھ بتائیں زیبا ہے... اس لیے یہ ہیچمدان بدترین گنہ گارانِ زبان و دل سے اس بات کا معترف ہے کہ میرے کلام پریشان میں اگر کوئی سخن دل نشین اہل دل اور کوئی تحقیق لائق تصدیق اہل حق ہے تو وہ حضرت مرشد برحق ادام اللہ فیوضہ کے انتساب وتوسل کا پھل ہے اور اگر اختلاط اغلاط اور آمیزش خرافات ہو تو یہ تیرہ دروں خود قائل ہے کہ اپنی عقل نارسا ہے اور اپنے دماغ میں خلل ہے...

یہی وجہ ہوئی کہ حضرت پیر و مرشد ادام اللہ فیوضہ کے سنانے کی ضرورت ہوئی مگر جب زبان فیض ترجمان سے آفریں و تحسین سن لی تو اصل مضامین کی حقیقت تو اپنے نزدیک محقق ہوگئی... یوں کوئی منکر نہ مانے تو وہ جانے، منکروں کا کام یہی ہے ہاں نقصانِ تقریب اور پریشانی تقریر کا اندیشہ باقی ہے... سو اس کی اصلاح محققان عیب پوش کے ذمہ ہے میرا کام نہیں میرا کام ہے تو یہ ہے کہ تعمیل امر بزرگان کی جائے سو جیسے ارشاد حضرت مجموعۂ علم و عمل جامع　کمالات عیانی و پنہانی عالم ربانی مولانا رشید احمد صاحب خلیفہ ارشد حضرت پیر و مرشد ادام اللہ فیوضہ باعث تحریر اصل رسالہ اعنی ہدیۃ الشیعہ ہوا تھا ایماء ہدایت انتماء حضرت مخدوم عالم پیر و مرشد برحق اس طرف مشیر ہوا کہ تقریر اثبات حیات سید الموجودات سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کو ہدیۃ الشیعہ سے جدا کر کے جدا نام رکھ دیجئے... سو بایں نظر کہ یہ تقریر اوّل مثبت حیات خلاصہ موجودات علیہ وعلیٰ آلہ افضل الصلوٰۃ والتسلیمات ہے... دوسرے اس اثبات سے اس مُردہ دل کو اُمید زندگانی جاودانی ہے... مع ہذا منشی محمد حیات صاحب موصوف گونہ اس باب میں متقاضی ہوئے... یوں مناسب معلوم ہوا کہ اس رسالہ کا نام آب حیات رکھا جائے...

دل میں یہ ٹھان کر قلم اُٹھایا، اور ٹھہرائی کہ شروع تو خدا کے گھر سے کیجئے اور بن پڑے تو بوسہ گاہ عالم در سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم پر اختتام کو پہنچا دیجئے تا کہ ابتداء انتہا دونوں مبارک ہوں ورنہ جس قدر بن پڑے غنیمت ہے کیونکہ اس وسیلہ سے اس ظلوم و جہول کو اُمید صحت اور ظن قبول ہے...

سو خیر تا دمِ تحریر سطور تو یہ کمترین انام آستانہ خداوندی پر جبہ رسا ہے اور پچیسویں ذی الحجہ کو سنا ہے کہ مشتاقانِ زیارت کا مدینہ منورہ کو ارادہ ہے... ان کے ہمرکاب ان شاء اللہ تعالیٰ یہ ننگ اُمت بھی روانہ ہونے والا ہے...

اب لازم یوں ہے کہ مطلب کی باتیں کیجئے... سو اوّل تو ناظرین بانصاف کی خدمت میں یہ عرض ہے کہ باجماع اہل عقل و نقل و بشہادت عقل و نقل کوئی حکم احکام خداوندی سے علل اور مصالح و حکم سے خالی نہیں ہے، ایسا کوئی حکم نہیں کہ اس کے لیے کوئی علت اور اس میں کوئی نہ کوئی مصلحت و حکمت نہ ہو چونکہ اس رسالہ میں ایسی باتوں کی تفصیل کی گنجائش نہیں تو فقط اجمال ہی پر اکتفا کیا جاتا ہے... اجماع اہل نقل تو سبھی کو معلوم ہے باقی اجماع اہل عقل و شہادت عقل پر جملہ مشہورہ مسلمہ کافۂ انام **فعل الحکیم "لایخلوا عن الحکمۃ"** شاہد عادل ہے... رہی شہادت نقل سو وہ آیات جو لفظ حکمت پر مشتمل ہیں جیسے **"یُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ"** یا لفظ حکم کو متضمن ہیں جیسے **"وَكُلًّا اٰتَيْنَا حُكْمًا وَّعِلْمًا"** اہل انصاف کے لیے اس باب میں دلیل کافی و شاہد وافی ہیں...

وجہ دلالت اور شہادت کی یہ ہے کہ بعد غور بشرط سلامت ذہن و شہادت عقل یوں معلوم ہوتا ہے کہ لفظ حکم و حکمت سے جو کلام اللہ میں جا بجا آتا ہے علم نسبت حکمیہ حقیقیہ احکام شرعیہ مراد ہے لیکن نسبت حکمیہ حقیقیہ کی حقیقت شرح طلب ہے... اس لیے گزارش ہے کہ کوئی صفت کسی موصوف میں بالذات ہوتی ہے اور کسی موصوف میں بالعرض، سو جس موصوف میں وہ صفت بالذات ہے وہ موصوف تو اُس صفت کا محکوم علیہ حقیقی ہے اور وہ صفت اس موصوف کے لیے محکوم بہ حقیقی اگرچہ بوجہ مفقود ہونے حمل مواطاۃ کے باعتبار طرف صفت و موصوف کو محکوم علیہ و محکوم بہ نہ کہہ سکیں علیٰ ہذا القیاس نسبت فیما بین نسبت حکمیہ حقیقیہ ہے اور اگر مابین صفت و موصوف ارتباط اور اتصاف ذاتی نہیں تو سب کو مجازی سمجھیے مگر نسبت حقیقیہ کی اطلاع تین طریق سے متصور ہے... محکوم علیہ سے محکوم بہ کو دریافت کیجئے اور اس طریق سے نسبت فیما بین کو دریافت کر لیجئے یا دونوں کو دریافت کیجئے اور فیما

بین کو پہچانیے یا محکوم بہ سے محکوم علیہ کی طرف جائیے اور نسبت فیما بین کی خبر لائیے مگر چونکہ شکل اوّل میں اوّل طرف اعنی محکوم علیہ کا علم ضروری ہے اور شکل ثالث میں طرف ثانی کا علم لابُد ہے اور شکل ثانی میں دونوں کی اطلاع کی اوّل حاجت ہے تو بالضرور حکماء دین مراتب حکمیہ میں بترتیب متفاوت ہوں گے...مع ہذا سوا طریق اوّل کے محکومات بہا کی اطلاع بجز تقلید انبیاء متصور نہیں کیونکہ عقول ناقصہ ادراک محکومات علیہا میں کافی نہیں...

علاوہ بریں ایک محکوم علیہ کا علم اس کے سارے لوازم اعنی محکومات بہا کو مستلزم ہو سکتا ہے اور محکوم بہ کا علم اگر مستلزم بھی ہووے تو ایک ہی محکوم علیہ کے علم کو مستلزم ہوتا ہے، اس وجہ سے بھی مرتبہ اوّل قابل اوّلیت ہے، پھر بایں وجہ کہ مرتبہ ثالث اوّل وثانی سے بالذات متاخر ہے اس کا مرتبہ بھی ان دونوں کے بعد ہی ہوگا...سو مرتبہ اوّل بدرجہ کمال تو انبیاء ہی کے ساتھ مخصوص نظر آتا ہے...اگرچہ کسی قدر متبعان باخلاص بھی ان کے شریک ہوں...

چنانچہ قبل ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم تحیۃ الوضوء پر حضرت بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا مداومت فرمانا اور بہت سے احکام میں حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے موافق وحی کا آنا اس پر شاہد ہے علیٰ ہذا القیاس حضرت بایزید بسطامی اور حضرت شیخ محی الدین ابن عربی رحمۃ اللہ علیہما کے وہ اقوال جن سے احکام شرعیہ پر بے درس وتدریس فقط بمعونۃ الہام ان کا مطلع ہونا ثابت ہوتا ہے عجب نہیں کہ اس پر محمول ہو اور احتمال ہے کہ فقط علم احکام مراد ہو...بے اس کے کہ ان کے محکومات علیہا معلوم ہوں...چہ جائیکہ اس سے محکومات بہا اعنی احکام کی طرف ذہن کو انتقال واقع ہوا ہو اور مرتبہ ثانی اکابر اولیاء مجتہدان باتقاء کے لیے ہے...

رہا مرتبہ ثالث وہ معرکہ آراء اذکیاء اُمت ہے ماوراء اس کے تقلید بحت ہے... بظاہر علم ہے اور حقیقت میں جہل مگر چونکہ محکومات علیہا حقیقی علت اور ملزوم ہیں اور محکومات بہا حقیقی معلول ولازم ادھر احکام شریعت سے محکومات بہا مراد ہیں یا معنی مشہور اعنی تصدیق یا نسبت حکمیہ تو لاجرم ہر حکم شریعت کے لیے کوئی نہ کوئی محکوم علیہ حقیقی ہوگا... چنانچہ بناء قیاس بھی اسی پر ہے...یعنی جب یہ معلوم ہوگیا کہ فلانے حکم یعنی محکوم بہ کے

لیے فلانی شے محکوم علیہ ہے تو جہاں جہاں وہ شے پائی جائے گی بشرطِ علم یہ بھی معلوم ہو جائے گا کہ وہ حکم بھی یہاں موجود ہے کیونکہ محکوم علیہ حقیقی جب علت اور ملزوم ٹھہرا تو محکوم بہ حقیقی معلول اور لازم ہوگا اور معلول ولازم علت وملزوم کو لازم ہوتے ہیں...

بہرحال بشرط سلامت ذہن لفظ حکم وحکمت سے وہی مراد ہے جو اس ہیچمدان نے عرض کیا ورنہ صحت مضامین مسطورہ جو شرح لفظ حکمت وحکم میں مذکور ہوئے... خود ظاہر ہے غرض احکام دین کے لیے علل کا ہونا یقینی اور ان علل کا ان احکام کے حق میں وجوہ ہونا اور ان احکام کا ان علل کے حق میں مصلحت ہونا ظاہر و باہر ہے... ہاں وہ احکام بھی اگر اور کسی امر کے علت ہوں تو وہ امر ان احکام کی مصلحت کہلائے گا... القصہ حقائق وجود اور احکام معبود میں ارتباط لزوم اور علاقہ علیت ومعلولیت ہے... یہاں شاید کسی کو یہ شبہ پیش آئے کہ احکامِ دین جو بمعنی اوامر ونواہی ہیں، انشاء ہیں نہ خبر یا اطراف خبر جو محکومات علیہا کا ہونا ضروری ہو... اس لیے یہ معروض ہے کہ اوامر ونواہی پر احکام کا اطلاق مجازی ہے، درحقیقت اس جگہ احکام ہیں جن پر امر ونہی متفرع ہوتا ہے... مثال درکار ہے تو لیجیے کلام اللہ میں ایک جا نماز کا امر فرمایا تو یوں فرمایا:

فَاِذَا اطْمَاْنَنْتُمْ فَاَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ اِنَّ الصَّلٰوۃَ کَانَتْ عَلَی الْمُؤْمِنِیْنَ کِتٰبًا مَّوْقُوْتًا

دوسری جا زنا سے منع فرمایا تو یوں فرمایا: لَا تَقْرَبُوا الزِّنٰۤی اِنَّهٗ كَانَ فَاحِشَةً وَّسَآءَ سَبِیْلًا

پہلی آیت امر کو مشتمل ہے... دوسری نہی کو، دونوں جا امر ونہی کے بعد امر ونہی کے فرمانے کی علت بیان فرمائی... یعنی ارشاد فرمایا: "اِنَّ الصَّلٰوۃَ الخ" اور "اِنَّهٗ کَانَ الخ" اور یہ دونوں جملے خبریہ ہیں... باقی بعض نظائر جملہ "اِنَّ الصَّلٰوۃَ کَانَتْ" کو مثل "کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیَامُ" انشائیہ کہنا اور امر بصورت خبر قرار دینا قطع نظر اس کے کہ یہ بات اوّل تو جملہ "اِنَّ الصَّلٰوۃَ" کے انشائیہ ہونے کی کوئی دلیل نہیں...

دوسرے قرینہ تقدم "فَاَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ" اس کے خبر ہونے کی خبر دیتا ہے انصاف سے دیکھیں تو از قبیل مجاز ہے، رہا علاقہ مجازہ وہ یہ ہے کہ مضمون جملہ ہائے معلومہ کو امر و نہی لازم ہے... چنانچہ: "اِنَّ اللّٰهَ يَاْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ الخ" و نیز آیت "اَلَّذِيْنَ يَتَّبِعُوْنَ الرَّسُوْلَ النَّبِيَّ الْاُمِّيَّ الخ" سوا اس کے اور آیتیں اور حدیثیں صراحتاً یا اشارۃً اس پر دلالت کرتی ہیں... غرض اس قسم کے جملے منجملہ تفاصیل اجمال آیت "اِنَّ اللّٰهَ يَاْمُرُ بِالْعَدْلِ" وغیرہ میں امر بصورت خبر نہیں ہاں چونکہ اس تفصیل کو بحکم اجمال مذکور امر یا نہی لازم ہے تو علماء اُصول نے نظر بہ انجام ان کو بھی داخل امر و نہی رکھا... بالجملہ اوامر و نواہی شرعیہ غیر شرعیہ کو احکام کہنے کی یہ وجہ ہے جو معروض ہوئی...

ارباب فہم سے اُمید تسلیم ہے اور اگر کسی صاحب کو تامل ہو تو اس کا اتنا ہی حاصل نکلے گا کہ حکم بمعنی امر و نہی ہے... مضامین سابقہ کا تسلیم کرنا تو بہر حال لازم ہی ہوگا کیونکہ ملاحظہ فرمایانِ تقریر گزشتہ کو معلوم ہو چکا ہے کہ مضامین مذکورہ کے انکار میں بہت سے امور عقلیہ و نقلیہ کا انکار لازم آئے گا، ہاں اتنا فرق ہوگا کہ بجائے لفظ احکام لفظ مسائل کہنا پڑے گا اور مسائل کا ہونا ہر علم میں عقلی ہو یا نقلی لازم ہے... چنانچہ لفظ علم بھی جو ایسے دو مفعولوں کی طرف متعدی ہوتا ہے جو باہم مبتداء و خبر ہوتے ہیں علوم کے لیے مسائل اور مسائل کے لیے محکوم علیہ و محکوم بہ کے ہونے کی خبر دیتا ہے... چنانچہ واقفانِ دانش مندی اور ماہرانِ کتب منطق پر یہ بات پہلے ہی واضح ہوگی...

اور جب ہر علم میں مسائل ہوئے بلکہ علم مسائل ہی کا نام علم ہوا

اور ہر مسئلہ میں محکوم علیہ اور محکوم بہ ہوئے تو اگر وہ محکوم علیہ اور محکوم بہ حقیقی ہیں تب تو ہر امر و نہی کے لیے علت کا ہونا ظاہر ہے کیونکہ محکوم بہ مسائل علم دین میں مامور بہ یا منہی عنہ یا معنی لفظ مامور بہ و لفظ منہی عنہ ہے ورنہ یہ بات بھی ظاہر ہے کہ ہر بالعرض کے لیے کوئی نہ کوئی بالذات ہے...

سو جو محکوم علیہ بالذات ہوگا وہی محکوم علیہ حقیقی اور ملزوم اور علت ہے اور طریق

اثبات مدعا کے لیے یہ ہے کہ آیت "اَلَّذِیْنَ یَتَّبِعُوْنَ الرَّسُوْلَ النَّبِیَّ الخ" اور نیز آیت "اِنَّ اللّٰهَ یَاْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ" اور سوا اس کے اور آیتیں ذوق وفہم ہو تو اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ امر خدا اور سول کے لیے مامور بہ کا معروف وعدل وغیرہ ہونا ضروری ہے اور معروف وغیرہ ہونا امر سے سابق ہے علیٰ ہذا القیاس منہی عنہ ہونے کے لیے اس کا منکر وفحشاء ہونا لابد ہے اور یہ اوصاف اس کے منہی عنہ ہونے سے مقدم بلکہ بایں نظر کہ خدا کی طرف سے بعث رسل وغیرہ سامان ہدایت من جملہ آثار رحمت ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے امر ونہی از قسم شفقت اور ابھی ثابت ہوا کہ خدا ورسول کے امر ونہی کو معروف ومنکر وغیرہ ہونا لازم ہے تو بالضرور کوئی معروف وغیرہ ایسا نہ ہوگا جو مامور بہ نہ ہو چکا ہو اور کوئی منکر وغیرہ ایسا نہ ہوگا کہ منہی عنہ نہ ہو چکا ہو... خیر مطلب تو مطلب اوّل سے ہے... اعنی ہر امر کے لیے مامور بہ کا معروف وغیرہ ہونا اور ہر نہی کے لیے منہی عنہ کا منکر وغیرہ ہونا ضرور ہے اور معروف و منکر وغیرہ ہونا امر ونہی سے مقدم، سو صاف ظاہر ہوگیا کہ امر کی علت مثلاً وصف معروفیت اور نہی کی علت مثلاً وصف منکریت ہے...

توضیح کے لیے ایک مثال معروض ہے شہادت "انّہ کان فاحشۃ" سے زنا من جملہ فحشاء ہوا اور فحشاء بحکم "ینھٰی عنِ الفحشاء" منہی عنہ تو اب قیاس کی یہ صورت ہوگی زنا فحشاء ہے اور فحشاء منہی عنہ اس صورت میں نتیجہ یہ نکلا زنا منہی عنہ ہے مگر چونکہ حد اوسط علت ثبوت حد اکبر للاصغر ہوتی ہے تو فحشاء کا علت نہی ہونا ظاہر ہوگیا... غرض ہر امر ونہی کی کوئی نہ کوئی علت ہے اور یہی ہمارا مطلب تھا اور بزعم احقر حدیث "لکل حد مُطلع" بضم المیم وتشدد الطاء بھی بجنسہ اس جانب مشیر ہے... وجہ دلالت کی یہ ہے کہ مطلع بضم المیم وتشدید الطاء جھروکے اور جھانکنے کی جائے کو کہتے ہیں... سو جیسے جھروکوں اور جھانکنے کی جگہوں سے تمام وہ چیزیں نظر آیا کرتی ہیں جو ان کے مقابل ہوتی ہیں اور ان کے وسیلے سے معلوم ہو جاتی ہیں ایسے ہی علل

کے مقابل جس قدر معلول ہوتے ہیں ان کے وسیلے سے معلوم ہو جاتے ہیں اور اہل نظر صائب کو گویا انہیں میں سے نظر آتے ہیں لیکن کوئی نہیں کہہ سکتا کہ مطلع سے علل قریبہ ہی مراد ہیں... عجب نہیں کہ علل بعیدہ اعنی صفات خداوندی جو علل اصلی ہیں مراد ہوں کیونکہ ثبوت حقوق اللہ یا حقوق العباد کی اصل مقتضی یہ صفات ہی ہیں...

مثلاً خدا کی ربوبیت اور عظمت عبادت اور تعظیم کی خواستگار ہے اور خدا کا بصیر ہونا بندہ سے حیا اور ترک فحشاء کو مقتضی ہے اس جگہ سے ظاہر ہو گیا ہوگا کہ معلول اور لازم سے اس مقام میں یہ حقوق ہی مراد ہیں جو بندہ کے ذمہ ثابت ہوتے ہیں... اعمال خارجیہ مراد نہیں جو یہ شبہ واقع ہو کہ معلول اور لازم علت اور ملزوم سے منفک نہیں ہو سکتے، پھر کیا سبب کہ باوجود علل اور ملزومات لوازم و معلولات کہیں ہیں کہیں نہیں، اعنی کوئی مطیع ہے اور اس کے ہاتھ سے اعمال صالحہ موافق علل صادر ہوتے ہیں اور کوئی عاصی ہے اور اس سے اعمال حسب اقتضاء علل صادر نہیں ہوتے بلکہ علل و ملزومات بے معلومات ولوازم نظر آتے ہیں... الغرض جو شخص علل بعیدہ اور قریبہ پر مطلع ہوگا وہ عالم اور حکیم کامل اور مصداق "وَمَنْ يُّؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوْتِيَ خَيْرًا كَثِيْرًا" ہوگا ورنہ اگر لوح محفوظ کا بھی حافظ ہو تو عالم نہیں جاہل ہے... خیر اب بس کیجئے اور اصل مطلب کی راہ لیجئے...

مخدوم من جب ہر حکم کے لیے کوئی نہ کوئی علت ٹھہری اور وہ علت محکوم علیہ حقیقی ہوئی اور حکمت معرفت نسبت حکمیہ حقیقیہ کا نام ہوا تو لاجرم تحقق نسبت کے لیے وجود طرفین اعنی محکوم علیہ اور محکوم بہ ضروری ہوا اور علم نسبت کے لیے علم طرفین کی حاجت ہوئی... لیکن بعض اوقات اطراف نسبت خود کوئی نسبت اور اضافت ہوتے ہیں... تحقق نسبت اولیٰ کے لیے جیسا نسبت ثانیہ کا تحقق ضروری ہے اور اس کی معرفت اور علم کے لیے نسبت ثانیہ کے علم و معرفت کی حاجت ہے ایسے ہی اطراف نسبت ثانیہ اور علم و معرفت اطراف نسبت ثانیہ ضروری ہے... سو جو احکام عقود اور اضافات پر مثل بیوع و اجارات و نکاح متفرع ہوتے ہیں ان کی تفرع اور تحقق اور معرفت تفرع کے

لیے جیسے تحقق بیوع و اجارات و نکاح اور معرفتِ تحقق بیوع و اجارات و نکاح ضرور ہے ایسے ہی تحقیق اطراف عقود و معرفت تحقق اطراف عقود کی حاجت ہے۔...

مثلاً منکوحہ غیر کے نکاح کی حرمت اس کے نکاح پر متفرع ہے اور نکاح اس کی علت ہے اور نکاح ایک نسبت اور اضافت ہے... فیما بین زوجین اور اسی سبب سے اپنے تحقق میں ان دونوں کے تحقق کا محتاج ہو... سو اگر کہیں حرمت بوجہ نکاح ہوگی تو نکاح پہلے ہوگا اور جب نکاح ہوا تو ناکحین کا وجود دنیوی اعنی حیات خود ثابت ہو جائے گا... لیکن چونکہ عقد کو انعقاد لازم بلکہ اصل مقصود ہے تو جیسے عقد کے لیے عاقدین کی ضرورت ہے ایسے انعقاد کے لیے وہی منعقدین اعنی مقصود علیہ اور معقود بہ کی حاجت ہے...

علیٰ ہذا القیاس علم نسبت اولیٰ کے لیے معرفت منعقدین ضروری ہے بلکہ بعد غور، یوں معلوم ہوتا ہے کہ عقود میں اصل مقصود انعقاد ہے اور اوّلاً بالذات ضرورت ہے تو منعقدین کی ضرورت ہے... مگر چونکہ انعقاد بے عقد ممکن نہیں اور عقد بے عاقدین عقود اعنی بیوع و اجارات میں متصور نہیں تو ثانیاً و بالعرض عقد عاقدین کی حاجت ہوئی... یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ استحقاق حقوق بیع وارث کی جانب منتقل ہوتا ہے... حق استیفاء حقوق اجارہ اعنی منافع ورثہ کی جانب منتقل نہیں ہوتا کیوں کہ قوام اصل مقصود اعنی انعقاد منعقدین کے ساتھ ہے اور منعقدین میں سے معقود علیہ تو بہر حال متشخص اور معین ہی ہوتا ہے...

اور اس وجہ سے اس کا موجود نہ ہونا بوجہ عدم اوّل ہو یا عدم ثانی موجب عدم حدوث انعقاد یا باعث زوال انعقاد ہوتا ہے اور معقود بہ اعنی ثمن یا اُجرت اگر عروض میں سے ہے تو تعین اور تشخص ظاہر ہے اور اس صورت میں یہ بھی معقود علیہ ہے جیسا معقود علیہ اس صورت میں معقود بہ ہے اور اگر نقود میں سے ہے تو در صورت نہ ہونے اسباب تعین کے مثل اشارہ ایک مضمون کلی ہے جس کی ہزار ہا افراد متصور ہیں اور اس وجہ سے اس کے ہلاک اور فنا کے قبل قیامت عالم اسباب میں کوئی صورت نہیں اور

اس کی وجہ سے عدم انعقاد متصور نہیں... بالجملہ چونکہ مبیع وثمن اشیاء ثابتہ اور متقرر میں سے ہوتے ہیں یعنی اس کا وجود محتاج زمان نہیں آن واحد میں بتمامہ متحصل ہوسکتا ہے تو انعقاد بیع بھی دفعۃً متصور ہے اور پھر موت عاقدین موجب انحلال عقدۂ انعقاد نہیں ہوسکتی کیونکہ انعقاد اپنے حدوث میں عقد عاقدین کا محتاج ہے اپنی بقاء میں اس کا محتاج نہیں بقا میں ہے تو فقط منعقدین کا محتاج ہے... چنانچہ رشتہ ورسن کے انعقاد سے ظاہر ہے... رہا یہ خلجان کہ انعقاد بیع بغرض ملک مطلوب ہوتا ہے... پھر جب عاقدین ہی نہیں تو ملک کی کیا صورت ہوگی اور کون مالک ہوگا تو اس کا جواب اوّل تو یہ ہے کہ ملک من حیث ہو لاعلی التعین کسی مالک کو مقتضی ہے درصورت وراثت ملک کی اضافت بدل جائے گی ملک نہ بدلے گی... اس واسطے ایسے مواقع میں انتقال ملک کہتے ہیں...

دوسرے یہ تبدیل ملک اعنی مشتری کا بائع کے قائم مقام اور اس کا نائب ہوجانا اور بائع کا مشتری کے قائم مقام اور اس کا نائب بن جانا لازم بلکہ اصل غرض انعقاد ہے... چہ جائیکہ مخالف ہو تو عاقدین میں سے ایک کا مرجانا اور اس کے وارثوں کا اس کے قائم مقام ہوجانا بھی مخالف انعقاد نہ ہوگا جو عاقدین میں سے کسی کی موت کے سبب انحلال عقدۂ انعقاد متصور ہو... غایت مافی الباب عاقدین کی آپس میں نیابت بالخصوص لازم ہو اور وارثان عاقدین کی نیابت لازم نہ ہو...

الحاصل انعقاد اور ہے اور ملک اور ملک انعقاد پر متفرع ہوتی ہے جیسے انعقاد کو اپنے حدوث و بقاء میں منعقدین کی حاجت ہے ملک کو اپنے حدوث و بقاء میں مالک کی ضرورت مگر جیسے ملک کو مالک بنادینے والوں کی حاجت ہوتی ہے تو فقط حدوث ہی میں ہوتی ہے بقاء میں حاجت نہیں... اس صورت میں بعد انعقاد بیع اگر عاقدین میں سے کوئی مرجائے تو جیسا وہ دوسرے عاقد کے قائم مقام ہوا تھا وارث اس کا قائم مقام ہو جائے گا اور اس حساب سے قائم مقام کا قائم مقام کہلائے گا... اگر اندیشہ طول سدِ راہ قلم نہ ہوتا تو اس مضمون کے پس وپیش کے مضامین بھی باعث انشراح ناظرین ہوتے مگر

اس عذر معقول کے باعث اس بات کو یہیں ختم کر کے عرض دیگر زیرِ قلم ہے…

اعنی مبیع وثمن بوجہ استقرار آن واحد میں موجود ہوتے ہیں اور اس وجہ سے انعقاد بیع فیما بین مبیع وثمن دفعۃً واحدۃً متصور ہے مگر منافع از بسکہ ثابت ومستقر نہیں ہوتے بلکہ بایں وجہ کہ جیسے ابعاد اور ذی ابعاد مکان پر منطبق ہوتے ہیں… حرکات زمان پر منطبق ہوتے ہیں… منافع جواز قسم حرکات ہیں زمانہ کے تجدد کے ساتھ متجدد ہوتے جاتے ہیں اور ان کا وجود اپنی تحصیل میں زمانہ کا محتاج ہے۔ آن واحد میں متحصل نہیں ہوسکتا جو انعقاد واجارۃ دفعۃً واحدۃً متصور ہو بلکہ شیئًا فشیئًا انعقاد بھی متجدد ہوتا جاتا ہے کیونکہ منافع اشیاء متجددہ میں سے ہیں… دفعۃً واحدۃً موجود نہیں ہوسکتے اور قبل وجود منعقدین انعقاد کی کوئی صورت نہیں…

باقی رہا تا اختتام میعاد معین اجارات کا لازم ہو جانا، سو یہ اگرچہ بظاہر اسی عقد واحد کا اثر ہے مگر وہ عقد اوّل حقیقت میں عقد نہیں بلکہ بوجہ ذکر زمانہ بالمعنی وعدہ عقود منافع متجددہ زمانہ معین کو مشتمل ہے اور یہ لزوم وفاءِ وعدہ کا لزوم ہے جس سے بقدر تجدد منافع عقود اور انعقادات متجددہ پیدا ہوتے جاتے ہیں… عقد واحد کا لزوم نہیں جو یہ شبہ پیش آئے کہ اگر عقد وانعقاد کے لیے وجود منعقدین ضروری ہے تو اجارات میں وقت عقد و انعقاد حدوث منافع سے مقدم ہوتا ہے منافع میں سے کچھ بھی موجود نہیں… باقی اس قدر لزوم وعدہ کہ قابل داد وفریاد ہو… اگرچہ سارے وعدوں میں نہ پایا جائے لیکن اجارات زراعات ومجاریات میں بغرض دفع حرج و آسائش خلائق علاوہ اس لزوم کے جو ہر وعدۂ صالح کے لیے ہے اتنا بھی ضرور تھا اس واسطے شارع کی طرف سے اس قسم کے وعدوں میں دُنیا میں بھی دار وگیر مقرر ہوئی… بالجملہ چونکہ اجارات میں شیئًا فشیئًا وقت تجدد منافع عقود وانعقادات متجدد ہوتے ہیں تو اگر قبل اتمام مدت اجارہ مستاجر مر جاوے تو ورثہ کو بحکم استیجار مورث استحقاق استخدام اجیر باقی نہ رہے گا کیونکہ وراثت درحقیقت نیابت ملک ہے اور ملک بوجہ عقد پیدا ہوتی ہے تو بعد انعقاد پیدا ہوتی ہے اور انعقاد قبل وجود منعقدین متصور نہیں تو پھر اجارات

میں وراثت جاری ہو تو کیونکر ہو ورنہ ملک منافع بضع جو تفریعات نکاح میں سے ہے... بایں وجہ کہ نکاح بھی بظاہر ایک قسم کا اجارہ ہے بلکہ اور اجارات کی نسبت بوجہ احترام منافع بضع زیادہ مہتم بالشان گو درحقیقت سامان منافع بضع کے جو ایک شئی مستقر ہے بیع ہوتی ہے... چنانچہ طلاق بمنزلہ اعتاق اور خلع بمنزلہ کتابت ہے...اس پر شاہد ہے اس سے زیادہ کی یہاں گنجائش نہیں اور رسائل میں مفصل مرقوم ہے لاریب بعد موت ناکح ورثہ کی طرف منتقل ہوتے اور اولاد کو بعد موت والا منکوحات الاب والدہ ہو یا غیر والدہ سب حلال ہو جاتیں... ہاں ایک شبہ باقی رہا...

شبہ وہ یہ ہے کہ اگر مانع وراثت اجارات یہ ہے کہ جو منافع مملوک مورث ہوتے تھے وہ معدوم ہو چکے اور جو باقی تھے وہ مملوک ہونے ہی نہ پائے جو مستاجر اعنی مورث ہلاک وفنا ہو گیا اور زندہ ہی نہ رہا جو وہ اوّل مالک ہوتا اور بعد موت وارث اس کا قائم مقام ہو سکتا، شہداء تو بشہادت کلام اللہ زندہ موجود ہیں...ان کے مالک ہونے میں کیا خرابی تھی اور نیابت ورثہ سے کون مانع تھا...

جواب شبہ

سو جواب اس شبہ کا قطع نظر اس کے کہ شہادت نیت پر موقوف ہے اور وہ ایک امر معنوی ہے اس کی خبر خدا ہی کو ہو تو ہو، اوّل تو یہی ہے کہ درصورت وراثت بلکہ بیع وشراء اجارہ وغیرہ اسباب انتقال ملک میں بھی وہی ملک اوّل ورثہ وغیرہم کی جانب خواہ تام ہو خواہ بقدر حصص منتقل ہوتی ہے... چنانچہ ظاہر ہے اور کیوں نہ ہو وارث ومشتری مثلاً مورث وبائع کا قائم مقام ہوتا ہے اور قائم مقام نہ ہونے کے لیے جیسے تبدل قائمین ضرور ہے، بقاء مقام بھی لازم ہے اور جب مقام بحالہ باقی ہوگا تو لوازم مقام جوں کے توں باقی ہوں گے لوازم مقام کا نام ہم ضروریات مقام رکھتے ہیں، تسہیل کے لیے ایک مثال معروض ہے...

مثال

کسی چھت کے نیچے اگر کوئی پتھر رکھا ہوا ہو تو سقف بہ نسبت سنگ کے فوق اور سنگ مذکور بہ نسبت سقف مرفوع کے تحت کہلاتا ہے... اگر سنگ مذکور اُٹھا لیجئے اور اس کی جگہ پر دوسرا پتھر جما دیجئے یا سقف مذکور کو گرا دیجئے اور اسی ارتفاع پر دوسری چھت بنا دیجئے تو وہی تحتیت اولیٰ جو سنگ اوّل کو عارض تھی.. علیٰ ہذا القیاس وہی فوقیت اولیٰ جو سقف اوّل کو عارض تھی اس سنگ ثانی اور اس سقف ثانی کو ہو جائے گی اور کسی عاقل کو یہ تامل نہیں ہوتا کہ یہ فوقیت اور یہ تحتیت اور ہے اور وہ فوقیت اور وہ تحتیت اور... وجہ اس کی وہی ہے کہ مقام سابق یعنی حیز اوّل باقی ہے اس لیے ضروریات مقام اعنی فوقیت و تحتیت بھی بدستور باقی رہیں گے باقی فوقیت و تحتیت کی ضروریات مقام کے سمجھنے میں اگر تامل ہو تو پھر وہ کون سی بات ہوگی جو بے تامل تسلیم کی جائے، کون نہیں جانتا کہ موصوف بتحتیت و فوقیت اولاً و بالذات احیاز ہیں... ثانیاً و بالعرض اشیاء متحیزہ اور سنگ اوّل کی تحتیت سقف ثانی کی طرف اور سقف اوّل کی فوقیت سنگ ثانی کی طرف مثل سقف اول و سنگ اول بدستور منسوب ہوگی اور سب جانتے ہیں کہ اوصاف ذاتیہ اور لوازم ماہیت قابل انفکاک نہیں ہوتے جب یہ مثال ذہن نشین ہو چکی تو اب بگوش ہوش سنئے کہ جیسے حیز فوق و تحت کو بلحاظ یک دگر فوقیت و تحتیت اوّلاً و بالذات عارض ہوتی ہے پھر بوسیلہ ان دونوں چیزوں کے سقف و سنگ کو مثلاً وہی فوقیت اور وہی تحتیت عارض ہوتی ہے اور سقف و سنگ حیز مذکور سے منتقل ہو جائیں تو یہ فوقیت اور تحتیت ان کے ساتھ منتقل نہیں ہوتی بلکہ حیز ہی میں خود قائم رہتی ہے ایسے ہی مالکیت اور مملوکیت اور قابضیت و مقبوضیت اوّلاً و بالذات مقام مالک و مملوک و قابض و مقبوض کے ساتھ قائم ہیں اور اس مقام کے واسطے سے مالک و مملوک و قابض و مقبوض کو یہ صفتیں عارض ہوتی ہیں... سو مالک و مملوک اور قابض و

مقبوض کے بدل جانے سے یہ ضروریات مقام متبدل نہ ہوں گے بلکہ جیسے درصورت تبدل سقف و بقاء سنگ مذکور بحالہ کے وہی تحتیت سابقہ جو اوّل سقف اوّل کی طرف منسوب تھی اب سقف ثانی کی طرف منسوب ہو جاتی ہے ایسے ہی درصورت تبدل مالک وہی مملوکیت سابقہ زمین و باغ کی مثلاً جو پہلے مورث کی طرف منسوب تھی اب وارث کی طرف منسوب ہو جاتی ہے اور دعویٰ انتقال ملک میں ملک سے یہی مملوکیت مراد ہے ورنہ ملک بمعنی مصدر جواز قسم لایبقی زمانین ہے تبدل مالک کے ساتھ متبدل ہو جاتی ہے... بالجملہ ضروریات مقام اعنی مالکیت و مملوکیت اور ایک کا دوسرے کے ساتھ انتساب تبدل یا قائم مقام اعنی تبدل مالک و مملوک سے متبدل نہیں ہوتی لیکن درصورت وراثت بجز زوال حیات اور کوئی چیز موجب تبدل ملک نہیں، سو اگر موت شہداء موجب زوال حیات اوّل نہیں تو شہداء خود مالک ہوں گے اس صورت میں نہ اموال شہداء قابل میراث رہیں گے نہ ازواج شہداء کسی کے نکاح کے قابل اور اگر موت شہداء موجب زوال حیات اوّل ہے اور وہ حیات جس کے تحقق پر کلام اللہ اور احادیث صحیحہ ناطق ہیں حیات ثانی ہیں...

چنانچہ ارواح شہداء کا ان اجسام سے جدا کر کے اجواف طیر خضر میں داخل کر دینا جو ایک قسم کا تناسخ ہے بشہادت احادیث صحیحہ اس پر شاہد ہے اور نیز لفظ ''عِنْدَ رَبِّهِمْ'' جو کلام اللہ میں واقع ہے اس جانب مشیر ہے تو پھر اس شبہ کا کیا موقع ہے کیونکہ قیام ملک حیات اوّل کے ساتھ تھا جب وہ زائل ہوگئی تو وہ ملک حیاتِ ورثہ کے ساتھ متعلق ہوگئی... اس لیے کہ ورثہ کی حیات ہم جنس حیات اوّل مورث ہے جو ملک اس کے ساتھ متعلق تھی وہ ایسے ہی حیات کے ساتھ متعلق ہو سکتی ہے جو اس کے ہم جنس ہو وجہ اس کی یہ ہے کہ اموال و ازواج دنیوی سے تمتع بذریعہ جسم دنیوی متصور ہے یہ جسم روح کے حق میں ذرباب منافع دنیوی آلہ تمتع اور وسیلہ انتفاع ہے بلکہ یہ اموال و ارواح اسی کی آسائش اور اس کے دفع مضار کے لیے مطلوب ہیں...

سو جب روح کو اس جسم سے تعلق ہی نہ رہا تو یہ ازواج و اموال روح کے حق میں بیکار محض ہوں گے اور دوسرے عالم کے اجسام سے اگر تعلق پیدا ہو گیا ہے تو وہ اس باب میں کچھ مفید نہیں کیونکہ اس عالم کے اجسام سے تعلق اگر ذریعہ انتفاع ہو سکتا ہے تو وہیں کے ازواج و اموال کے انتفاع کا ذریعہ ہو سکتا ہے۔...مع ہذا ملک شہید کو اگر بحال سابق قائم رکھئے اور بجانب ورثہ منتقل نہ کیجئے تو صدہا دُشواریاں اور ہزارہا حرج نظر آتے ہیں کیونکہ ازواج و اموال شہداء میں درصورت مسطورہ تصرف کیجئے تو کس استحقاق سے کیجئے اور یوں ہی رہنے دیجئے تو کب تک رہنے دیجئے اور کاہے کے لیے رہنے دیجئے اس لیے حکمت لم یزلی بنظر سابقہ نفع رسانی اقربا جس کی طرف جملہ ''اَقْرَبُ لَکُمْ نَفْعًا'' مشیر ہے۔... مقتضی ہوئی کہ بقدر قرب و بعد مدارج نفع رسانی مثل دیگر اموات ملک شہید بھی اس کے وارثوں کی طرف منتقل ہوا کرے اور اس کے اجارات خواہ از قسم نکاح ہوں یا غیر نکاح اسی کی موت پر تمام ہو جائیں وہاں اگر کسی کی موت مزیل حیات اول نہ ہو بلکہ جیسے معانی متضادہ بشرطیکہ ایک بالذات ہو تو دوسرا بالعرض مجتمع ہو سکتے ہیں...اگر چہ اثر ایک ہی کا یعنی بالعرض ہی کا ظاہر ہو کسی جگہ موت و حیات دو مجتمع ہو جائیں اور اس وجہ سے روح کا بدن اوّل سے تعلق منفک نہ ہو تو اس صورت میں اس کے اموال و ازواج بدستور اسی کی ملک میں باقی رہیں گے اور کسی کو اس کے اموال میں اختیار تصرف نہ ہوگا...تاوقتیکہ وہ خود قبل موت کسی کو اپنا کارکن نہ بنا جائے اور اس کو کوئی دستور العمل نہ بنا جائے...اس صورت میں البتہ اس کارکن کو ویسا ہی اختیار ہوگا جیسا کہ کارکنان احیاء کو اختیار ہوتا ہے یعنی جیسے کارکنان احیاء اشیاء احیاء کے مالک نہیں ہو جاتے بلکہ ملک احیاء بدستور قائم رہتی ہے بوجہ وکالت ایک اختیار مستعار ان کو بھی حاصل ہو جاتا ہے ایسے ہی اگر کوئی میت جس کی موت موجب زوال حیات دنیوی نہ ہوئی ہو کوئی قبل موت کسی کو اپنا کارکن اور اپنے اموال میں اپنا وکیل بنا جائے تو وہ کارکن وکیل اور کارکن ہی رہے گا، مالک نہ بن جائے گا اور اس وجہ

سے اس کو جائز نہ ہوگا کہ سرمو بھی خلاف امر موکل کرے... بالجملہ مدار کار میراث و انقطاع نکاح زوال حیات پر ہے... عروض موت کو اس سے کچھ علاقہ نہیں...

اکثر مواقع میں موت موجب زوال حیات ہو جاتی ہے اور اس سبب سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ یہ سب موت ہی کی کارپردازیاں ہیں... باقی وجہ اس بات کی کہ مدار کار میراث و انقطاع نکاح زوال حیات پر ہے وہی ہے جو پہلے مرقوم ہوئی کہ نکاح و ملک و مالکیت خواص و خصائص احیاء بلکہ ذوی العقول میں سے ہیں... اموات مثل جمادات قابل ملک و مالکیت و نکاح نہیں... سو اگر کسی کی موت موجب زوال حیات ہی نہیں تو بوجہ بقاء حیات و عقل اس کے ملک اور نکاح میں بھی باقی رہیں گے اور یہ اختفاء اور استتار حیات و عقل جو بوجہ موت پیش آیا ہے اس بات میں حارج نہ ہوگا... رہا یہ استبعاد کہ موت و حیات باوجود اس تضاد و تخالف کے جو ظاہر ہے محل واحد میں، زمان واحد میں کیونکر مجتمع ہو سکتے ہیں... سو اس کے جواب کے لیے ناظرین اوراق کو اس بحث کا انتظار کرنا پڑے گا جس میں اس کی تحقیق ہے کہ موت و حیات میں تقابل عدم و ملکہ اور پھر حیات و موت نبوی اور موت و حیات دیگر احیاء اموات میں کیا فرق ہے...

بالفعل قابل گوش نہادن یہ بات ہے کہ انبیاء کرام علیہم السلام خصوصاً سرور انبیاء صلی اللہ علیہ وسلم کے خصائص میں غور و تامل کیجئے تو ارباب اذہان متوسط کو بھی بہ نسبت بقاء حیات علیہم السلام خصوصاً سردار انبیاء صلی اللہ علیہ وسلم وہ یقین حاصل ہو جاتا ہے جو ارباب حدس کو بمجرد ملاحظہ خصائص و خواص مذکور کے باعث انشراح خاطر ہوتا ہے شرح اس معما کی یہ ہے کہ جیسے اختلاف اوضاع شمس و قمر اور اختلاف تشکلات قمر کو دیکھ کر ارباب حدس کا ذہن اس جانب منتقل ہوگا کہ نور قمر نور شمس سے مستفاد ہے اور بعد شرح و بیان کے اصحاب اذہان متوسطہ نے بھی اس کو تسلیم کیا اور اس پر یقین کیا ایسے ہی سلامت اجساد انبیاء علیہم السلام علی الدوام اور حرمت ابدی نکاح ازواج مطہرات رضوان اللہ علیہم اجمعین اور عدم توریث انبیاء علیہم السلام سے ذہن ارباب حدس اوّل تو اس جانب منتقل ہوتا ہے کہ یہ

احکام مذکورہ احکام و ثمرات حیات ہیں اور بعد بیان اس بات کے کہ یہ امور ثلاثہ ثمرات حیات ہیں، اصحاب اذہان متوسط بھی اس کو قبول کرتے ہیں بلکہ یہ سمجھ لیتے ہیں کہ جیسے سلامت اجساد اور عدم توریث میں سب انبیاء شریک ہیں... یہ بات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے ساتھ مخصوص نہیں... چنانچہ احادیث صحیحہ اس پر شاہد ہیں ایسے ہی ممانعت نکاح ازواج بھی عام ہوگی... ازواج محمدی صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی کچھ خصوصیت نہیں... گو بتصریح کلام اللہ و حدیث صحیح سے اب تک معلوم نہ ہوا ہو... بہر حال یہ استدلال افادۂ یقین میں اس سے کم نہیں کہ اختلاف اوضاع شمس و قمر اور اختلاف تشکلات قمر کو دیکھ کر اس کا یقین ہو جائے کہ نور قمر نور شمس سے مستفاد ہے بلکہ جیسے دھوپ اور چاندنا اور آمد و شد مردم اور معاملات گونا گوں اور حرکات و اصوات کو دیکھ کر بے دیکھے آفتاب کے طلوع کا یقین ہو جاتا ہے... ایسے ہی امور مذکورہ کے ہونے سے حیات کا ہونا معلوم ہو جاتا ہے... اس اشکال اور اس استدلال میں ہرگز کچھ فرق نہیں... یہاں اگر لوازم سے ملزومات کو دریافت کرتے ہیں تو وہاں بھی لوازم ہی سے استدلال کرتے ہیں بلکہ جیسے صورت مذکورہ میں فقط چاندنا اور دھوپ کا نمایاں ہونا دن کے ہونے اور آفتاب کے طلوع کے لیے بہ نسبت اور باتوں کے دلیل کامل ہے اور تن تنہا کافی ہے...

یہاں تینوں باتیں ایسی ہی ہیں اور ہر ایک ان میں سے اثبات حیات میں کافی ہیں کیونکہ دھوپ اور روشنی کی دلیل کامل اور کافی ہونے کی تو یہی وجہ ہے کہ دھوپ اور چاندنا طلوع آفتاب کو لازم ہے اور سوا آفتاب کے عالم اجسام میں سے کسی جسم میں یہ نور و جمال نظر نہیں آتا اور سوا دھوپ اور روشنی کے اور احوال باقیہ اور طلوع آفتاب میں اتصال اتفاقی ہے اور روشنی دھوپ بھی اگرچہ لازم ہیں پر لازم وجود خارجی ہیں لازم ذات آفتاب نہیں...

سو یہاں امور ثلاثہ مذکورہ میں سے ہر ہر امر لازم حیات ہے... عوارض اتفاقیہ میں سے نہیں اس باب میں تنقیح حقیقت بغرض تسکین خاطر مد نظر ہو، تو ملاحظہ فرمائیے:

کہ فاعل کو فعل بمعنی ما بہ الفعل اور منفعل کو اعنی مفعول کو انفعال بمعنی ما بہ الانفعال لازم ہوتا ہے... ما بہ الفعل کا نام ہم قوت فعلی اور ما بہ الانفعال کا نام قوت انفعالی رکھتے ہیں... غرض یہ دونوں ان دونوں کی ذات کو لازم ہوتے ہیں... وجہ اس کی یہ ہے کہ فاعل کو قوت فعلی اور منفعل کو قوت انفعالی بالضرور ضرورت ہے ورنہ افعال اور انفعالات کی پھر کوئی صورت نہیں کیونکہ ہر فعلیت کو فعلی ہو یا انفعالی ایک قوت کی حاجت ہے... سو یہ دونوں قوتیں ان دونوں میں اگر بالذات ہیں تو لزوم اور لزوم کا ذاتی ہونا ظاہر ہے اور اگر بالعرض ہیں تو ہر بالعرض کے لیے کوئی نہ کوئی بالذات چاہیے کہ جس میں یہ قوتیں بالذات ہوں اور جس میں یہ قوتیں بالذات ہوں وہی حقیقتاً فاعل و منفعل ہیں... ہاں فعل و انفعال جو ہر ہوتے تو بالذات کی ضرورت نہ ہوتی مگر یہ دونوں قوتیں ان دونوں کو لازم ہیں تو قوت فعلی سے متاثر اور منفعل ہونا عرض مفارق ہے...

مثلاً نور شمس جس کو قوت فعلی آفتاب کہیے... آفتاب کو لازم ہے تو دھوپ جو اثر نور ہے بہ نسبت زمین کے عرض مفارق ہے ایسے ہی ملک بمعنی مشہور جو منظور نظر عوام ہے بہ نسبت اموال عرض مفارق ہے... ہاں ملک بمعنی ما بہ الملک جس کو قوت فعلی مالک کہیے البتہ ذوات مالکین کے ساتھ لازم ہے مگر جیسے دھوپ جو عرض مفارق زمین ہے بے نور شمس کے جو لوازم شمس میں سے ہے متحقق نہیں ہو سکتے اور کیونکر ہو معلول کہیں بھی بے علت متحقق ہوا ہے ایسے ہی ملک بمعنی مشہور بدوں ملک بمعنی ما بہ الملک متحقق نہیں ہو سکتے کیونکہ وہ علت ہے اور یہ معلول اور اسی پر کیا موقوف ہے جو عرض مفارق ہوگا وہ کسی کے عرض لازم ہی کا طفیل ہوگا... اس لیے ثبوت ملک بمعنی مشہور تقدم ملک بمعنی ما بہ الملک پر لاجرم دلالت کرے گا ورنہ وجود معلوم بے وجود علت لازم آئے گا یا معلول کی جانب عموم کا احتمال نکلے گا...

بطلان مضمون اوّل میں تو کلام ہی نہیں رہا... مضمون ثانی عاقل کے نزدیک وہ بھی باطل ہے اس لیے کہ علت کسی کے عرض لازم کا نام ہے... بشرطیکہ منفعل کی

جانب متعدی ہو اور معلول کسی کے عرض مفارق کا نام ہے... بایں لحاظ کہ وہ کسی سے متصل ہوا ہے اور ظاہر ہے کہ عرض مفارق اس صورت میں وہی عرض لازم ہے بایں لحاظ کہ فاعل سے صادر ہوا ہے اور اس کے ساتھ قائم ہے اور اس کے حق میں لازم ذات ہے اور بایں لحاظ کہ مفعول پر واقع ہوا ہے... اگر کوئی علت مانع انفکاک ہے تو لازم وجود ہے اور اگر منفک ہوسکتا ہے تو اس کے حق میں عرض مفارق ہے اور جب عرض مفارق بعینہ عرض لازم ہو اس سے عام نہیں ہوسکتا... یہاں وحدت شخصی ہے تو وہاں بھی وحدت شخصی ہوگی... یہاں وحدت نوعی ہے تو وہاں بھی وحدت نوعی ہوگی مگر چونکہ ملک بمعنی مشہور بغرض تصرف مطلوب ہے تو مالک کی جانب قوت استیلاء وقہر وغلبہ ضرور ہے... سو یہ قوت و استیلاء وغلبہ ہی ملک بمعنی مابہ الملک ہوگی اور یہ قوت لاجرم مالک کو لازم ہونی چاہیے... چنانچہ ابھی واضح ہو چکا ہے اور اس بات سے معلوم ہوتا ہے کہ سبب ملک فقط استیلاء و قبض ہے اور اسباب معروفہ اعنی بیع اور شراء اور اجارہ اور ہبہ اور میراث اسباب حصول قبض ہیں، اسباب ملک بالذات نہیں... ہاں بایں وجہ کہ یہ اسباب ذریعہ حصول اور قبض ذریعہ حصول ملک ہے ان اسباب کو بھی اسباب ملک کہہ دیتے ہیں...

بالجملہ اموال جو مباح الاصل ہیں جیسے اوّل دفعہ بوجہ قبض و استیلاء مملوک ہوئے... آئندہ بھی بوجہ قبض ہی مملوک ہوتے رہتے ہیں... چنانچہ بائع کے ذمہ تسلیم کا واجب ہونا اور مشتری کو قبل القبض بیع کا ممنوع ہونا عقل صائب ہو تو اسی جانب مشیر ہے... گو قبل القبض بیع کی ممانعت مشاکلت ربا پر بھی متفرع ہو اور شاید یہی وجہ ہوئی کہ فقہائے حنفیہ استیلاء کفار کو مزیل ملک اہل اسلام اور موجب ملک کفار قرار دیتے ہیں اور ہر واہب کے لیے اختیار رد شئی موہوب بتلاتے ہیں، اگر اسباب مذکورہ اسباب ملک ہوتے تو بائع کے ذمہ تسلیم واجب نہ ہوتی... البتہ بائع کو مزاحمت اور ممانعت عن التصرف ممنوع ہوتی اور مشتری کو قبل القبض بیع ممنوع نہ ہوتی، اگر ہوتی بھی تو حسب اقتضائے مشاکلت ربا مکروہ ہی ہوتی... علیٰ ہذا القیاس غلبہ کفار اور ان کے استیلاء کو غصب کہتے

موجب ملک کفار اور مزیل ملک اہل اسلام نہ کہتے اور ادھر واہب کو ان کے نزدیک اختیار استرداد نہ ہوتا کیونکہ درصورت یہ کہ ہبہ ملک کے لیے موجب بالذات ہوتو پھر ازالۂ ملک کی کوئی صورت نہ تھی ہاں ملک بالذات محل تصرف ہوتی تو یوں بھی ہوسکتا تھا...اس صورت میں شے موہوب کا استرداد بے شک غصب ہوگا...علاوہ بریں حدوث ملک از قسم لزوم ہے از قسم ایجاد و فعل نہیں ورنہ میراث و وصیت میں ملک کا تحقق متعذر تھا...سو تا وقت بقاء ملزوم ملک کا باقی رہنا ضرور ہے اور وہ ملزوم بجز استیلاء و غلبہ قبض اور کچھ معلوم نہیں ہوتا...مگر یہ استیلاء و قہر موہوب لہ کو واہب کی جانب سے میسر آیا ہے وہ بھی اس طرح کہ موہوب لہ کی جانب سے کچھ زور و زر نہیں...اگر ہے تو فقط ایک قبول ہے اور قبول و انفعال میں اتصاف بالعرض ہوتا ہے، بالذات نہیں ہوتا...البتہ ہر ما بالعرض کے لیے ما بالذات کی ضرورت ہے اور اس جگہ پر ما بالذات لاریب واہب ہے اس صورت میں لاریب موہوب لہ دربارہ استیلاء و قبض و تصرف واہب کا وکیل ہوگا تاکہ اس کی طرف اتصاف ذاتی اور اس کی طرف اتصاف بالعرض صحیح ہو اور جب یہ فرق مسلم ہوگا تو اختیار استرداد آپ مسلم ہوگا اور اس باب میں عاریت و ہبہ میں کچھ فرق نہ ہوگا... ہاں بایں وجہ کہ ہبہ وعدۂ عدم استرداد کو متضمن ہے اور عاریت میں یہ بات نہیں...ہبہ میں ایک ملک ضعیف پیدا ہوجائے گی اور اس وجہ سے استرداد مکروہ ہوگا...

خیر یہ ذکر تو اس مقام میں استطرادی تھا مقصود بالذات نہ تھا جو کماینبغی اس کی تحقیق و تنقیح کی طرف متوجہ ہوجایئے، نہ اپنا کوئی مطلب ان امور کی شرح و بسط پر موقوف اپنا مطلب ہے تو اتنا ہے کہ جیسے ذات آفتاب کو قطع نظر کسی اور امر کے نور لازم ہے ایسے ہی قوت استیلاء و غلبہ و مبداء قہر و قبض ذات مالک کو لازم ہے اور جیسے دھوپ زمین من حیث ہو کے حق میں عرض مفارق ہے... پر بشرط تعلق فیما بین زمین و نور، یہی دھوپ زمین کے حق میں لازم اور زمین کا اس طور سے منور ہونا... بشرط تعلق مذکور آفتاب کو لازم ہے...ایسے ہی ملک اموال کے حق میں عرض مفارق

ہے... پر بشرط تعلق فیما بین قوت مذکورہ واموال یہی ملک اموال کے حق میں لازم اور اموال کا مملوک ہونا بشرط تعلق مذکور قوت مذکورہ کو لازم ہے...

سو اتنی بات کو سمجھنے کے لیے مضامین مذکورہ بالا کافی ہیں اور اگر کسی متوہم کی نظر میں کافی نہ ہوں تو نہ ہوں ہماری بات پھر بھی ہاتھ سے نہیں جاتی کیونکہ اس صورت میں بہت سے بہت کوئی تامل کرے گا تو اسباب معروفہ کے اسباب ملک نہ ہونے میں تامل کرے گا مگر کوئی پوچھے ہمارا کیا نقصان ہے ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ ملک بمعنی عرض مفارق اثر تعلق قوت مذکورہ ہے وہ تعلق بطور قبض حاصل نہیں ہوتا نہ سہی، بوجہ بیع و شراء و دیگر اسباب معلومہ سہی لیکن ظاہر ہے کہ اس صورت میں بھی حاصل وہی نکلے گا... بہر حال قوت مذکورہ اور اثر تعلق قوت مذکورہ اعنی ملک بمعنی عرض مفارق ذات مالک کو لازم ہے... مگر قوت استیلاء کو اپنی فعلیت اور ظہور اثر مذکور میں اختیار اور شعور کی حاجت ہے... چنانچہ بدیہی بھی ہے اور نیز اکثر اسباب معروفہ ملک کا اختیاری ہونا اس پر دلالت کرتا ہے... علاوہ بریں ملک بغرض تصرف وانتفاع مطلوب اگر اختیار نہ ہوتو پھر عرض مذکور کا حصول معلوم ورنہ ملک محض ایک اثر متوہم کا نام ہوگا جس کو ملک بمعنی مقولہ یا ایک قسم کی اضافت کہیے ملک مبحوث عنہ نہ ہوگی جس پر احکام معلومہ اعنی حلت تصرف مالک وحرمت تصرف غیر وغیرہا متفرع ہوں...

الغرض ملک مبحوث عنہ کو اختیار و شعور ضرور ہے اور اختیار و شعور خصائص احیاء میں سے ہے نباتات و جمادات سے متصور نہیں سو ملک بھی خصائص احیاء میں سے ہوگی... مگر چونکہ مالک حقیقی خداوند کریم ہے سوا اس کے جو مالک ہے مالک مجازی اعنی ایک ملک مستعار پروردگار کی طرف سے حاصل ہے تو اس صورت میں صورت خلافت نکلے گی...

چنانچہ "اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَةً" جو جمیع انحاء خلافت کو شامل ہے، خلافت ملک ہو یا خلافت حکم وغیرہ اس خلافت ملک اموال کی طرف جو ایک نحو خاص کی خلافت ہے اشارہ بھی موجود ہے واللہ اعلم... اور یہ ظاہر ہے کہ خلیفہ کسی کا وہی ہوتا

ہے جو اس کا کام کر سکے... اس لیے خلافت ملکی کے لیے یہ لازم ہوا کہ خلیفہ خداوندی نگران رضائے خداوندی رہے جہاں اس کی مرضی ہو صرف کرے جہاں نہ ہو نہ کرے یعنی اسراف نہ کرے تا کہ خلافت و وکالت منقلب بغصب و خیانت و بغاوت نہ ہو جائے اور دستور العمل خلفائے ملک اعنی فرمان واجب الاذعان "اعطوا کل ذی حقٍ حقّہ" کی مخالفت سے ذلت نہ اُٹھائے مگر ظاہر ہے کہ یہ لیاقت اور اس خلافت کی وجاہت بجز عقل متصور نہیں تو ملک اموال کے لیے علاوہ اس شعور و اختیار کے جس میں تمام حیوانات شریک تھے... عقل و فہم کی ضرورت ہوئی اس لیے ملک خصائص ذوی العقول میں سے ہوئی... قبض و استیلاء حیوانات جو اکثر مواقع میں مشہور ہے... درباره ملک کچھ مفید نہ ہوا... یہ بات انسان کے ساتھ مخصوص رہی جمادات و نباتات تو درکنار اور حیوانات بھی اس نعمت سے محروم رہے...

بالجملہ ملک خصائص انسانی میں سے ہے اور وہ بھی خاصہ لازمہ... چنانچہ ابھی مرقوم ہو چکا ہے... اس صورت میں لزوم ملک بہ نسبت احیاء لزوم نور بہ نسبت جرم آفتاب سے کم نہ ہوگا، اگر ہوگا تو زیادہ ہی ہوگا اس لیے کہ نور آفتاب کے لوازم خارجیہ میں سے ہے اور ملک بمعنی ما بہ الملک لازم ماہیت ذوی العقول ہے... چنانچہ ظاہر ہے اور اگر کسی پر ظاہر نہ ہو تو گو یہ کم فہم طویل سخن میں کم فہموں سے بایں نظر ڈرتا ہے کہ ان کے لیے اور اُلجھنے کا سامان ہو جائے گا... پر بایں اُمید کہ اہل فہم گو روز بروز کم ہوتے جاتے ہیں لیکن تاہم ابھی عالم آباد ہے... دل ناشاد کی باتیں کچھ کچھ نقل کرتا ہے...

اہل معقول لازم ماہیت کی دو قسمیں بیان کرتے ہیں:

اوّل: ملزوم و لازم باہم علت و معلول ہوں...

دوم: یہ کہ دونوں معلول علت ثالثہ کے ہوں...

پہلی صورت میں تو علاقہ لزوم ظاہر ہے... دوسری صورت میں وجہ لزوم یہ ہے کہ جیسے علت سے معلول جدا نہیں ہوتا ایسے ہی معلول بے علت نہیں ہو سکتا... بایں

ہمہ عموم کا احتمال نہیں... چنانچہ اوپر معروض ہو چکا...اس لیے معلول کے ساتھ علت ضرور ہوگی، اور اس علت کے ساتھ اس کے سارے ہی معلول ہوں گے اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں معلولات میں باہم تلازم ہوگا مگر چونکہ ایک معلول کا بہ نسبت دوسرے معلول کے لازم وملزوم ہونا مجازی ہے کیونکہ اس صورت میں اصل لزوم بین العلت والمعلول نکلا تو یہ ہیچمدان لازم ذات کو فقط قسم اوّل ہی میں منحصر رکھتا ہے اور قسم ثانی کو لازم وجود سمجھتا ہے... پر لازم وجود خاص نہیں یعنی لازم وجود خارجی یا لازم وجود ذہنی نہیں بلکہ لازم وجود عام ہوگا اور اس صورت میں لازم ماہیت لازم بین بالمعنی الاخص ہی ہوگا... چنانچہ اجزاء آئندہ میں ان شاء اللہ واضح ہو جائے گا....بہر حال صفت ذاتی بمعنی مشار الیہ کو اس کے موصوف بالذات کے حق میں لازم ماہیت سمجھئے... ہاں موصوف بالذات اور موصوف بالعرض کا پہچاننا ضرور ہے ورنہ لزوم خارجی بلکہ اتصال اتفاقی باعث مغالطہ ہو جائے تو عجب نہیں...پھر یہ لازم ماہیت اگر کسی منفعل کی جانب متعدی ہو تو اس مفعول کے حق میں قطع نظر شرائط تعدی سے تو عرض مفارق ہوگا اور بعد لحاظ شرائط تعدی اگر منفعل اس موصوف بالذات سے مبائن ہے اور وہ شرائط موصوف بالذات منفعل کے ساتھ دائم ہیں تو فقط منفعل کے حق میں لازم خارجی کہلائے گا... ہاں باعتبار وجود کے اس صفت مفعول کو بھی کہ بیشتر بلحاظ تقیید واضافت مفعول اس کا نام جدا ہو جاتا ہے... گو حقیقت میں صفت وہی صفت موصوف بالذات ہے پر بہ نسبت موصوف بالذات بھی لازم وجود خارجی کہہ دیتے ہیں، جیسے دھوپ کہ حقیقت تو اس کی وہی نور آفتاب ہے جو آفتاب کے حق میں صفت ذاتی اور زمین کے حق میں بالعرض ہے اور پھر دھوپ جو اس کو کہتے ہیں اتصاف عرض کہتے ہیں...مثلاً اس سے پہلے اس کا یہ نام نہیں ہے تو یہ دھوپ جیسے زمین کے حق میں باعتبار صدق کے لازم وجود خارجی ہے...

باعتبار وجود کے بعد لحاظ شرائط مذکورہ آفتاب کے حق میں بھی لازم وجود خارجی ہے اور اگر امر مبائن نہیں اعنی بوجہ اختلاط مبادی اشتقاق ایک دوسرے پر محمول ہوتا ہے

اور ایک کا خارج میں موجود ہونا اعنی کلیت سے جزئیت تک پہنچنا دوسرے کے اختلاط پر موقوف ہے تو مبادی مختلطہ ایک دوسرے کے لازم وجود خارجی ہوں گے اور نیز بعد تعدی صفت متعدی منفعل کے کسی صفت ذاتی سے مخلوط ہو کر جو دوسرا نام بلکہ دوسری حقیقت پیدا کر لیتی ہے، اس حقیقت حاصلہ کو بھی بظاہر دونوں کا لازم وجود خارجی کہیں گے... پر مردان حق شناس ایک کے جن میں فقط دوسرے کی صفت ذاتی اور لازم ماہیت کو لازم وجود خارجی کہیں گے... ہاں مجموعہ کو مجموعہ کے حق میں لازم ماہیت کہیں تو عجب بھی نہیں بلکہ مستحسن ہے کیونکہ ہر ایک کی صفت ذاتی کو اس حقیقت حاصلہ کی قیام و قوام میں دخل ہے... بالجملہ لازم ماہیت اسی صفت کو کہتے ہیں جس کے تحقق میں فقط ماہیت تن تنہا کافی ہو، کسی اور کی امداد و اعانت یا اختلاط و ارتباط کی حاجت نہ ہو...

سو یہ بات بجز اوصاف ذاتیہ کے اور کسی کو میسر نہیں اور اوصاف بالعرض اگر ہوتے ہیں تو لازم وجود خارجی ہوتے ہیں اور میرے خیال میں اوصاف انتزاعیہ میں سے اگر کوئی وصف اپنے موصوف کو لازم ہے تو از قسم لازم وجود خارجی ہے لزوم کے ساتھ خارج میں موجود ہے... ہاں سبیل ادراک میں فرق ہی یہ نہیں کہ وہ خارج میں ہے تو یہ ذہن میں ہے ورنہ لزوم ہی کیا ہوا اور ان اوصاف میں بھی مثل انضمامیات دوسروں کی طرف سے عروض و تعدی ہے... مثلاً آسمان پر فوقیت زمین کی طرف سے عارض ہوتی ہے اور زمین پر تحتیت آسمان سے آتی ہے اور اصل فوقیت زمین کے ساتھ اور اصل تحتیت آسمان کے ساتھ قائم ہے مگر چونکہ بوجہ کمال لطافت یہ اوصاف متعدی محسوس نہیں ہوتے تو قبل تعدی ان کے لیے کوئی نام تجویز نہ کیا گیا جیسے دھوپ قبل تعدی نور تھا ورنہ یہ استبعاد قیام فوقیت بالعرض اور قیام تحتیت بالسماء مرتفع ہو جاتا اور ان اوصاف کے عروض میں جو دوسروں کی اضافت اور لحاظ کی ضرورت ہے اس کی وجہ بھی معلوم ہو جاتی...

بالجملہ لازم وجود خارجی وصف بالعرض ہوتا ہے جو دوسری ماہیت سے اس طرف متعدی ہوتا ہے... رہی یہ بات کہ واسطہ فی الثبوت کی دونوں صورتوں میں ذو واسطہ

موصوف بالذات ہوتا ہے حالانکہ واسطہ کی وساطت واعانت ظاہر ہے... سو اس کے یہ معنی نہیں کہ وہ صفت ذو واسطہ کے حق میں صفت ذاتی بمعنی بالذات مقابل بالعروض ہوتی ہے... بلکہ یہ مطلب ہے کہ حصہ صفت عارضہ میں واسطہ فی الثبوت مثل واسطہ فی العروض شریک ذی واسطہ نہیں بلکہ یا تو فقط وہ ذو واسطہ ہی متصف ہوتا ہے یا دونوں ہوتے ہیں... پر ہر ایک کے لیے جدا جدا حصہ عارض ہوتا ہے یہ نہیں کہ مثل واسطہ فی العروض دونوں ایک ہی حصہ میں شریک ہوں، ایک متصف بالذات ہو، ایک متصف بالعرض ورنہ کون کہہ دے گا کہ وہ رنگ جو کپڑے کو بواسطہ رنگ ریز عارض ہوتا ہے کپڑے کی صفت ذاتی ہے ورنہ زردی، سرخی، نیلک وغیرہ کپڑے کے ساتھ دائم قائم ہوتی، نہ عدم سابق ہوتا، نہ عدم لاحق اُس کو لاحق ہوسکتا... ہاں اجزاء نیل وکسعبہ وغیرہ کی صفت ذاتی کہیے تو بظاہر بجا ہے... گو بنظر تحقیق یہ صفتیں ان کے حق میں بھی اوصاف ذاتیہ نہیں... یہی وجہ ہے کہ مثل نور آفتاب ان کو بھی لازم وجود خارجی کہتے ہیں، لازم ماہیت نہیں کہتے... رہے اوصاف انتزاعیہ ان میں سے اپنے موصوفات کو اگر کوئی وصف لازم ہو تو میرے خیال میں از قسم لزوم وجود خارجی ہے، ہاں ملزوم موجودات ذہنیہ میں سے ہے... علیٰ ہذا القیاس حرکت قلم ومفتاح جو بواسطہ دست متحرک عارض ہوتی ہے، قلم ومفتاح بلکہ دست متحرک کے حق میں صفت ذاتیہ نہیں... ورنہ لاجرم فیما بین حرکت وقلم ومفتاح ودست دوام ذاتی ہوتا کیونکہ لوازم ذاتیہ ذات کی طرف مستند ہوتے ہیں... یعنی ذات ان کی علت ہوتی ہے اور معلول علت سے منفک نہیں ہوتا... رہا یہ خلجان کہ اگر حرکت صفت ذاتی بمعنی بالذات نہیں تو بالعرض ہوگی... پھر ہر بالعرض کے لیے کوئی بالذات چاہیے، سو وہ کون ہے جو متحرک بالذات ہے اور علی الدوام متحرک ہے اور پھر اس کے دست ومفتاح وقلم کے لیے واسطہ فی العروض ہے... سو اس کا جواب اوّل تو یہ ہے کہ ہمیں اس سے کیا کام کہ وہ کون ہے اس کا انکار ممکن ہی نہیں کہ صفت ذاتی موصوف کے لیے دائم ہوتی ہے اور حرکت بالفعل دست وقلم ومفتاح کو دائم نہیں... اس صورت میں جواب وہی سب ہی کے ذمہ ہے...

مگر بایں ہمہ بندہ ہیچمدان ہی عرض پرداز ہے کہ بالذات و بالعرض شیون وجودیات اور اقسام کائنات میں سے ہیں... عدمیات کو ان باتوں سے سروکار نہیں اور حرکت عدمی ہے ہاں بظاہر وجودی معلوم ہوتی ہے اور وہ بھی اس قدر کہ جوامر وجودی ہے یعنی سکون اس کے سامنے عدمی معلوم ہوتا ہے... پر بعینہ یہ ایسا ہی قصہ ہے جیسے روز روشن میں آدمی کا سایہ کہ ایک امر عدمی ہے... دھوپ پر ایک وجود زائد معلوم ہوتا ہے بلکہ دھوپ بہ نظر ظاہر کوئی شے ہی معلوم نہیں ہوتی... معلوم ہوتا ہے تو سایہ معلوم ہوتا ہے یا زمین معلوم ہوتی ہے... تعاقب لیل ونہار و توارد نور وظلمت سے اگر عروض و زوال نور مشہود نہ ہوں تو کسی کو بہ نسبت نور ارض یعنی دھوپ یہ گمان نہ ہوتا کہ یہ بھی کوئی شے ہے، کچھ سمجھتے تو سایہ ہی کو سمجھتے شرح اس معما کی یہ ہے کہ وجود مطلق کے وجودی ہونے میں تو تامل ہو ہی نہیں سکتا... ورنہ وجود بھی عدمی ہو تو پھر بجز عدم اور کیا ہے جو وجودی ہو اور جب وجود مطلق وجودی ہے تو وجود مقید بھی لاجرم وجودی ہوگا کیونکہ وجود مطلق تو بوسیلہ عدم ہی مقید ہوگا ورنہ تقیید الشئی بنفسہ لازم آئے گی اس لیے کہ ماوراء وجود ہے تو عدم ہے... سو عدم سے اگر مقید نہ ہوگا تو پھر وجود کے لیے وجود ہی مابہ التقید ہوگا... مگر لحوق عدم بالوجود بطور سریان تو متصور ہوگا ہی نہیں ورنہ اتصاف الوجود بالعدم اور اتصاف الشئی بضدہٖ لازم آئے گا ہاں لحوق ہوگا تو بطور طریان ہوگا اور میں جانتا ہوں کہ طریان بجز عدم کے اور کسی کا کام ہی نہیں... سطوح و خطوط و نقاط جن کے لیے حلول طریانی تجویز کیا ہے... غور کیجئے تو انتہاء جسم اور انتہاء سطح اور انتہاء خط کا نام ہے... یعنی اس سے آگے جسم و سطح و خط نہیں... بالجملہ لحوق عدم ہے تو بطور طریان ہے، یعنی عدم محیط وجود ہے... سو اس کا ماحصل فقط یہی ہے کہ یہ وجود واسع نہیں ایک وجود قلیل ہے اور وجود قلیل بھی مثل وجود واسع وجود ہی ہے عدم نہیں جو عدمی کہیے... بالجملہ وجود مقید بھی جو ایک قلیل اور محصور باحاطۃ العدم ہے مثل وجود مطلق جو ایک وجود واسع غیر محصور ہے وجود ہی ہے عدم نہیں، قلت و کثرت کا فرق ہے مگر عدم لاحق بالوجود کبھی بظاہر بذریعہ

وجودیات لاحق ہوتا ہے جیسے مکان و زمان مثلاً ایسے مواقع میں نظر ظاہری سے دیکھئے تو تقیید الوجود بالوجود ہوتی ہے... پر حقیقت میں تقیید الوجود بالعدم ہوتی ہے کیونکہ قضیہ زید موجود فی الدار کے یہ معنی ہیں کہ اس کا وجود سوا دار کے اور کہیں نہیں...

سو یہ سلب جو بُعد فی الدار کو لازم ہے مفاد عدم ہے نہ مفاد وجود... جب یہ بات متحقق ہو چکی تو اب اتنا اور خیال فرمایئے کہ سکون میں تقیید وجود بالمکان المعین اور تقیید المکان بالموجود المعین اعنی الجسم المعین ہوتا ہے اور وجود مقید حسب تقریر بالا وجودی ہے نہ عدمی تو لاجرم سکون وجودی ہوگا اور چونکہ امکنہ متعددہ باہم مجتمع نہیں ہو سکتے تو اگر وجود کو ایک مکان کے اختصاص کے بعد دوسرے سے اختصاص حاصل ہوگا تو لاجرم اختصاص اوّل زائل ہو جائے گا اور زوال اختصاص کی اس جگہ پر یہی صورت ہے کہ وہ وجود معین اس مکان سے زائل ہو جائے... سو اس کو بجز عدم اور کا ہے سے تعبیر کیجئے...

مگر ظاہر ہے کہ حرکت میں زوال اختصاص مذکور ہوتا ہے... گو حصول اختصاص دیگر لازم آجائے اور میں جانتا ہوں جس نے حرکت کو وجودی کہا ہے اس کے لیے یہ حصول اختصاص ہی موجب غلطی ہوا ہے اور کیونکر غلط نہ کہئے اگر مصداق حرکت یہی اختصاص ہے تو سکون میں اور حرکت میں کیا فرق رہا اور زمان و آن کا فرق نکالئے تو اس سے فقط تفاوت مقدار ثابت ہوگا یا اختلاف ظرف سو ان دونوں سے اتنا فرق کہ ایک دوسرے میں تقابل جس کو اختلاف ماہیت لازم ہے متصور نہیں اس لیے کہ تفاوت مقادیر اور اختلاف ظروف سے ماہیت نہیں بدلتی اور زوال اختصاص کو دیکھئے تو اس کا عدمی ہونا ظاہر ہے اور توارد اختصاصات پر نظر کیجئے تو وہ کوئی امر محصل نہیں... اس کی حقیقت وہی زوال اختصاص اور حصول اختصاص دیگر ہے... سو مابین حرکت و سکون تقابل تضاد کہئے یا تقابل عدم و ملکہ ایک امر ایک کے مقابل ہوگا... مجموعہ امرین بالفرض اگر مصداق حرکت ہو بھی تو سکون سے جس میں فقط حصول اختصاص ہے تقابل کیونکر صحیح ہوگا...

علاوہ بریں حصول اختصاص کو جو سرمایہ سکون ہے توارد اختصاصات سے بلحاظ حصول اختصاص جو توارد کو لازم ہے تقابل ہو ہی نہیں سکتا...ورنہ تقابل الشئ بنفسہٖ لازم آئے تقابل ہوگا تو بلحاظ زوال اختصاص ہی ہوگا...سو اس میں عدم سے زیادہ اور کیا ہے... بالجملہ مصداق حرکت زوال اختصاص مذکور ہے اور وہ لاریب عدمی ہے...انقسام بالعرض و بالذات سے اس کو کیا کام ہاں اختصاص بمکان یا جو اصل سکون ہے امر وجودی ہے سو اس کو کون کہتا ہے کہ نہ بالعرض ہے نہ بالذات ہے یہ بات لاریب اجسام کے اوصاف ذاتیہ میں سے نہیں ہے... چنانچہ قابل ابعاد ثلاثہ ہونا خود اثبات جسم میں سے بنے بے اس کے متصور نہیں... ہاں اختصاص کسی مکان خاص کے ساتھ البتہ ایک امر عرضی ہے...اس مکان خاص کی طرف سے جس میں یہ اختصاص بالذات ہے اس جسم میں بالعرض آجاتا ہے اس پر بھی تسکین نہ ہو تو اب اور صاحب ارشاد فرمائیں...

بالجملہ جو صفت کسی امر کی امداد و اعانت اور کسی کے ذریعہ اور وسیلہ اور واسطہ سے حاصل ہوتی ہے وہ صفت بالعرض ہوتی ہے بالذات نہیں ہوتی، ورنہ ذات تن تنہا اس کے حصول میں کافی ہوتی اور چونکہ لازم ذات اور لازم ماہیت کے بھی یہی معنی ہیں کہ ذات تن تنہا اس کے حصول میں کافی ہو اور وہ صفت فقط ذات ہی کی طرف مستند ہو تو بالضرور لازم ماہیت انہیں اوصاف میں منحصر ہوگا...موصوف کے لیے بالذات حاصل ہوں نہ کہ بالعرض، اس صورت میں لازم وجود خارجی اگر لازم باعتبار صدق ہے اور اسی کی تخصیص مدنظر ہے تو ملزوم کے حق میں صفت بالعرض ہوگا تاکہ لازم ماہیت اور لازم وجود کا بہ نسبت ایک دوسرے کے قسیم ہونا صحیح ہو اور عرض مفارق اور لازم وجود میں باعتبار اتصاف کچھ فرق نہ ہوگا، دونوں جگہ اتصاف بالعرض ہوگا... ہاں دوام اور عدم کا فرق رہے گا...سو اسی نظر سے کہ لزوم کے لیے دوام اور علاقہ موجبہ دوام ضرور ہے...ضرور ہوا کہ موصوف بالذات اعنی ماہیت کے لیے جو لازم ماہیت کے لیے ملزوم حقیقی ہے ایک منفعل چاہیے دوسرے وہ امور جو

وسیلہ تعدی صفت ہوں اور موصوف بالذات سے موصوف بالعرض تک لازم موصوف بالذات اعنی لازم ماہیت کو پہنچادیں، خواہ ایک امر ہو یا متعدد ایسے ہی امور کو اس ہیچمدان نے شرائط تعدی تعبیر کیا ہے اور کسی کو فہم ہو تو اُمید ہے کہ یہ بھی سمجھ جائے کہ اصطلاح قوم میں اسی کو واسطہ فی الثبوت کہتے ہیں... پھر یہ واسطہ فی الثبوت اگر تا دوام ذات منفعل اعنی موصوف بالعرض دائم ہے تو وہ وصف متعدی موصوف بالعرض کے حق میں لازم وجود خارجی ہے ورنہ عرض مفارق...

جب یہ بات ذہن نشین ہو چکی تو اب اس طرف توجہ لازم ہے کہ جب بقاء ملک ونکاح وسلامت جسد نبوی سے بقاء حیات پر استدلال ایسا ہی ہوا جیسا دھوپ سے طلوع آفتاب پر تو اس صورت میں حیات بجائے آفتاب اور قوت تملک اعنی قوت استیلاء وقہر وقبض مذکور بجائے شعاع اور اموال و ازواج مطہرات رضی اللہ عنہن اجمعین اور جسد مبارک حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بمنزلہ زمین ودر و دیوار و اشجار مثلاً ہوں گے... غرض قوت تملک مقابل شعاع اور حیات مقابل آفتاب ہوگی...

اور یہ پہلے سے معلوم ہے کہ فیما بین آفتاب وشعاع علاقہ لزوم خارجی ہے بلکہ تحقیق لزوم ریختہ قلم احقر بھی جو ابھی مشرف بملاحظہ ہوئی ہے... اس پر دلالت کرتی ہے اور کیوں نہ ہو ذات آفتاب جو فقط ایک جسم کروی ہے ہرگز اس کو مقتضی نہیں کہ منور ہی ہو کیونکہ نہ اقتضاء جسمیت یہ ہے نہ مقتضائے کرویت اور جسم مع النور کو مصداق آفتاب کہیے تو نور لازم خارجی چھوڑ لازم ماہیت سے بھی بڑھ کر جزو ماہیت ہوگا مگر اور بھی منہ میں زبان رکھتے ہیں... اس صورت میں ہم کہیں گے حیات کا مصداق حیات مع قوت التملک ہے خیر اس نزاع لاحاصل سے کیا حاصل، یہ بات مسلم چھوڑ بدیہی سہی کہ نور آفتاب کے حق میں لازم وجود خارجی ہے اور تحقیق علاقہ فیما بین حیات اور قوت تملک کے دیکھنے کے بعد اس میں بھی ان شاء اللہ تامل نہ رہے گا کہ قوت تملک حیات کے لیے لازم ذات ہے... بالجملہ لازم ماہیت وہ ہے کہ بے واسطہ کسی اور امر کے ذات

ملزوم اس کو مقتضی ہو... عام ہے کہ واسطہ فی الثبوت ہو یا واسطہ فی العروض، اگر واسطہ فی العروض ہے تب تو حاجت بیان ہی نہیں اور واسطہ فی الثبوت ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ واسطہ فی الثبوت کی دونوں قسمیں کارگزار و خدمت گار واسطہ فی العروض ہوتی ہیں... اگر ان دونوں میں سے کوئی بھی ہوگا تو واسطہ فی العروض پہلے ہوگا... چنانچہ ناظرین تحقیق لزوم پر ان شاء اللہ مخفی نہ رہے گا اور ان شاء اللہ اس کی تحقیق آگے بھی آئے گی...

اس صورت میں کوئی فہیم ایسا نظر نہیں آتا کہ قوت تملک مذکورہ اور حیات میں کوئی واسطہ پیدا کرے... بالبداہۃ ان دونوں میں علاقہ لزوم ہے اور وہ بھی بے واسطہ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ ذات آفتاب اعنی جسم مخصوص کروی... اس بات کو مقتضی نہیں کہ منور ہی ہوا کرے ورنہ اور اجسام خاص کر اجسام کروی سب کے سب منور ہوتے اور عمدہ علامت لزوم ذاتی کی یہ ہے کہ لازم بین بالمعنی الاخص ہو یا بالمعنی الاعم وہ لازم ماہیت ہی ہوتا ہے لازم وجود نہیں ہوتا کیونکہ لازم وجود بشرط امر ثالث لازم ہوتا ہے جس کو واسطہ فی الثبوت کہیے یا بشرط تعدی اس صورت میں ذات ملزوم بے امر ثالث مذکور لازم پر دلالت ہی نہ کرے گی جو یوں کہیے کہ فقط ذات ملزوم کے تصور کو لازم کا تصور لازم ہے یا فقط ذات ملزوم اور ذات لازم کے تصور کو جزم باللزوم لازم ہے...

سو ظاہر ہے کہ یہ بات حیات عقلاء اور قوت تملک میں موجود ہے اور آفتاب اور نور میں نہیں اور یہ بھی ظاہر ہے کہ لزوم ماہیت کو کوئی لزوم نہیں پہنچتا لزوم خارجی ہو یا لزوم ذہنی کیونکہ لازم وجود ذہنی ہو یا خارجی فی الحقیقت عرض مفارق ہوتے ہیں امر ثالث کے باندھے جوڑے لازم بن جاتے ہیں...

لازم حقیقی وہ لازم ماہیت ہے اور نیز لازم ماہیت فی الحقیقت اور بنظر غائر مساوی ملزوم ہوتا ہے عموم کا احتمال یہاں خیال محال ہے کیونکہ ناظرین اوراق کو پہلے معلوم ہو چکا ہے: "کما ان الواحد لایصدر عنه الا الواحد کذٰلک لایصدر الواحد الا عن الواحد والعاقل تکفیه الاشارة" باقی رہے لوازم وجود

خارجی وہ بے شک عام ہوتے ہیں بلکہ عام ہی ہوتے ہیں کیونکہ لازم وجود جب ملزوم کے حق میں وصف بالعرض ٹھہرا اور ملزوم اس کے حق میں موصوف بالعرض تو لاجرم موصوف بالذات کو بھی وہ لازم جو اس کا وصف بالعرض ہے اپنے موصوف بالذات کو بھی لازم ہوگا بلکہ بدرجہ اولیٰ اس صورت میں لاجرم لزوم فیما بین قوت تملک اور حیات لزوم فیما بین نور و ذات آفتاب سے بدرجہا قوی ہوگا کیونکہ قوت تملک اور حیات میں احتمال انفکاک نہیں اور نور اور آفتاب میں انفکاک ممکن ہے اور نیز قوت تملک کی دلالت وجود حیات پر نور کی دلالت سے جو آفتاب پر کرتا ہے بمدارج بڑھ کر ہوگی کیونکہ یہاں سوا حیات کے کسی اور چیز سے وجود قوت تملک متصور نہیں اور نور مذکور کا وجود کچھ آفتاب ہی پر منحصر نہیں ممکن ہے کہ کوئی اور چیز ہو اور یہ بھی ظاہر ہے کہ جیسے قوت تملک موجب تساوی و لزوم ذاتی حیات پر بے شبہ و بے شک دلالت کرتی ہے ایسے ہی مملوکیت اموال اور منکوحیت ازواج اور سلامت جسد بطور معلوم وجود قوت مذکور پر دلالت کرتی ہے... یعنی یہاں بھی احتمال عموم نہیں منکوحیت و مملوکیت مطلقہ قوت مطلقہ پر اور منکوحیت و مملوکیت مقیدہ یعنی جیسے کسی شخص خاص کی طرف مضاف ہو قوت خاصہ مضافہ شخص خاص پر دلالت کرتی ہے... غرض بہر طور امور مذکورہ سے وجود حیات پر استدلال کرنا نور سے آفتاب پر استدلال کرنے سے بڑھا ہوا ہے...

باقی رہی نور آفتاب کی وضاحت اور کمال ظہور اور لوازم حیات کی عدم وضاحت اس فرق کو دیکھ کر کوئی یہ دھوکا نہ کھائے کہ نور آفتاب کیفیت دلالت میں لوازم حیات سے بڑھا ہوا ہے... اس وضاحت اور عدم وضاحت کا ماحصل فقط اتنا ہے کہ نور کی اطلاع ہر کسی کو ہو جاتی ہے اور لوازم حیات پر کوئی کوئی مطلع ہوتا ہے لیکن اطلاع لوازم عام ہو یا خاص مدار استدلال اطلاع لزوم پر ہے اطلاع لوازم پر نہیں سو اس کا حال پہلے ہی معلوم ہو چکا کہ اطلاع لزوم لوازم ماہیت کی اطلاع کے بعد لوازم ماہیت میں ضروری ہے اور لوازم وجود میں اگر ہوتی ہے تو نظری ہوتی ہے کیونکہ لزوم ماہیت

میں تو ذات ملزوم فقط یا ذات لزوم ولازم دونوں مل کر کافی ہو جاتے ہیں کسی اور واسطہ کی حاجت نہیں ہوتی اور لزوم وجود میں بے واسطہ کام نہیں چلتا اور یہ بھی جاننے والے جانتے ہوں گے کہ نظریت اسی کا نام ہے کہ کوئی واسطہ فی العلم بیچ میں دخیل ہو...

غرض یہاں اعنی بجانب آفتاب لازم ظاہر ہے تو وہاں اعنی بجانب حیات لزوم ظاہر ہے لیکن ظہور لزوم ایسا ظہور ہے کہ اس کے ظہور کی وجہ سے لوازم کو صفت بینیت حاصل ہو جاتی ہے یعنی لازم لازم بین کہلانے لگتا ہے اور ظہور لوازم باوجود یہ کہ مکتسب عن الغیر نہیں، پھر بھی لوازم کو صفت بینیت ہاتھ نہیں آتی... الغرض لزوم فیما بین حیات و امور ثلاثہ مذکورہ بنسبت لزوم فیما بین جسم آفتاب ونور آفتاب قوی ہے تو امور ثلثہ مذکورہ سے ثبوت حیات پر استدلال کرنا طلوع آفتاب پر وجود نور سے استدلال کرنے سے قوی ہوگا... ہاں اتنی بات مسلم کہ اُمور ثلاثہ مذکورہ سے وجود حیات پر استدلال کرنا استدلال انی ہے اور اس استدلال میں وضع ثانی سے وضع مقدم کو دریافت کیا جاتا ہے اور یہ علم منطق میں محقق اور مبرہن ہے کہ وضع تالی منتج وضع مقدم نہیں ہوتی...

دوسرے یہ کہ اُمور ثلاثہ میں سے انبیاء کے اموال میں میراث کا نہ ہونا ہنوز محل نزاع ہے شیعہ اس کو تسلیم نہیں کرتے... مع ہذا عدم توریث انبیاء سے ان کی حیات کو ثابت کرنے میں مصادرہ علی المطلوب ہے کیونکہ بشہادت دیباچہ اصل غرض اثبات حیات سے تصحیح حدیث "لانورث" اور حکم حدیث "لا نورث" تھی... پھر جب حدیث مذکور ہی کے وسیلہ سے حیات ثابت ہونے لگی تو قصہ ختم ہو چکا...

تیسرے یہ کہ سلامت اجسادِ انبیاء علی الاتصال استمرار حیات پر دلالت نہیں کرتا... اگر لحہ دو لحہ بلکہ پہر دو پہر کے لیے روح کو بدن سے کچھ تعلق نہ رہے اور انقطاع کلی ہو جائے اور بعد ازاں پھر بدستور روح و بدن میں وہی علاقہ سابق عود کر آئے تب بھی بدن میں کچھ فساد نمایاں نہ ہوگا... لیکن اس صورت میں نہ نکاح قائم رہے گا نہ ملک اموال باقی رہے گی بلکہ یہ تعلق ثانی از قبیل حیات اخروی ہوگا غایۃ مافی الباب اوروں

سے پہلے حیات حاصل ہوئی... سو اس میں کیا قباحت ہے... آخر حصول حیات اخروی میں بھی تقدم و تاخر مسلم الثبوت ہے... خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا سب سے اوّل قبر سے اُٹھنا حدیثوں میں مصرح ہے، ان تینوں خدشوں کے سوا چوتھا خدشہ یہ ہے کہ:

علماء متقدمین نے حرمت نکاح ازواج مطہرات کو ان کے اُمہات ہونے پر مبنی اور متفرع کیا ہے... حیات نبوی کا ثمرہ نہیں سمجھا یہی وجہ ہوئی کہ منکوحہ نبوی غیر مدخولہ بہا کے نکاح کو سلف سے لے کر خلف تک سب نے جائز رکھا ہے... اگر علت ممانعت نکاح حیات نبوی ہوتی تو مدخولہ بہا کی ہی کیا خصوصیت تھی، مدخولہ بہا اور غیر مدخولہ بہا دونوں کا نکاح اُمتیوں کو حرام ہوتا...

یہ چار خدشے جو مذکور ہوئے ان میں سے پہلا خدشہ تو تینوں استدلالوں کو مخدوش کرتا ہے... باقی تین باقی ایک ایک استدلال کو مخدوش کرتے ہیں... علاوہ بریں پانچواں ایک معارضہ موجود ہے وہ یہ ہے کہ اوّل تو آپ کی وفات اور آپ کا انتقال ہزاروں آدمیوں نے آنکھوں سے دیکھا... دوسرے جناب باری عزاسمہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مخاطب کر کے فرماتے ہیں: "انک میّت وانھم میتون" جس کے یہ معنی ہیں کہ تم بھی مرنے والے ہو اور وہ بھی مرنے والے ہیں... پھر جب جناب باری عزاسمہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی موت کی خبر دیں... اُدھر ہزاروں کے سامنے آپ کا انتقال ہو چکا ہو... متواتر قرناً بعد قرن یہ خبر چلی آتی ہو کہ آپ مدینہ منورہ میں مدفون ہیں تو پھر آپ کا زندہ ہونا کیوں کر مسلم ہو سکتا ہے... ہاں خدا کی خبر اور خبر متواتر سے زیادہ اگر کوئی دلیل قوی ہو اور اس سے آپ کی حیات ثابت ہو جائے تو بحکم قواعد تعارض تسلیم بھی کیا جائے...

اب اگر آپ کی حیات مسلم بھی ہو تو بعد اس کے کہ آپ کا انتقال حسب فرمودہ خداوندی ہزاروں نے آنکھوں سے دیکھ لیا اور ان کے واسطے سے ہم کو خبر پہنچ گئی، اس حیات کو یا تو حیات ثانی کہا جائے گا یا مثل حیات شہداء سمجھا جائے گا... مگر ظاہر ہے کہ یہ دونوں صورتیں مفید مطلب صاحب رسالہ نہیں اس کی غرض تو اس ردّ و کد سے یہ ہے

کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات دنیوی علی الاتصال اب تک برابر مستمر ہے اس میں انقطاع یا تبدل وتغیر جیسے حیات دنیوی کا حیات برزخی ہو جانا واقع نہیں ہوا...

چنانچہ بعض مضامین دیباچہ اس پر شاہد ہیں یعنی غرض اصلی اصل تحریر سے مدافعت طعن میراث فدک تھی سو وہ جب ہی ہو سکتی ہے کہ حیات نبوی حیات دنیوی ہو اور پھر وہ بھی علی الاتصال برابر بدستور چلی آتی ہو ورنہ حیات شہداء اور حیات ثانی مانع ترتب میراث نہیں اور علیٰ ہذا القیاس مانع اجازت نکاح ازواج نہیں چنانچہ ظاہر ہے...

غرض یہ پانچ خدشے ابھی باقی ہیں اور پھر ہر ایک خدشہ قابل لحاظ اور لائق التفات ہے اس لیے بترتیب ان خدشات کے جوابات معروض ہیں... ملاحظہ فرمائیے گا...

اوّل خدشہ کا جواب تو یہ ہے کہ اگر یہ استدلال انّی ہے تو دھوپ سے آفتاب کے طلوع پر استدلال بھی اِنّی ہے وہ اگر مفید یقین ہے تو یہ پہلے ہے وہ نہیں تو یہ بھی نہ سہی مگر دھوپ کے مفید یقین طلوع ہونے میں کسی کو شک نہیں اس لیے استدلال معلوم کے مفید یقین ہونے میں بھی متردد نہ رہنا چاہیے ہاں اس استدلال اور اُس استدلال میں اگر کوئی فرق معتد بہ ہوتا تو مضائقہ بھی نہ تھا اور جب دونوں استدلال من کل الوجوہ ایک ہی سے ہوئے بلکہ امور ثلاثہ معلومہ سے حیات پر استدلال نور سے آفتاب پر استدلال کرنے سے بڑھ کر ہوا تو کیا تامل ہے، اس صورت میں وضع تالی منتج وضع مقدم ہو کہ نہ ہو ہماری بلا سے ہمیں افادہ یقین کافی ہے، سو وہ بفضلہٖ تعالیٰ پہلے ہی حاصل ہے...

دوسرے یہ کہ استدلال اِنّی میں علیٰ جمیع التقادیر وضع تالی کو منتج وضع مقدم نہ کہنا دلیل کم فہمی ہے لوازم ماہیت کا مساوی ماہیت ہونا کچھ بہت دیر نہیں ہوئی جو ثابت ہو چکا... پھر وضع تالی منتج وضع مقدم نہ ہو اس کے کیا معنی ورنہ ہزار ہا یقین جن کے یقین ہونے کا تمام عالم کو یقین ہے یقینی نہ رہیں گے... دھوپ سے آفتاب کو سمجھنا اور کسی کی آواز دیوار کے پیچھے سے سن کر اس کو پہچان لینا اور معجزات سے انبیاء علیہم السلام کی نبوت پر ایمان لانا اور علامات مندرجہ توریت وانجیل وغیرہ کتب مقدسہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا پہچان لینا جو قوت

یقین میں اپنی اولاد کے پہچاننے کے برابر ہے... چنانچہ آیت "یَعْرِفُوْنَهٗ كَمَا یَعْرِفُوْنَ اَبْنَآءَ هُمْ" اس کی گواہ ہے... یہ سب یقین جن کا یقینی ہونا یقینی ہے یقینی نہ رہیں گے بلکہ خود خداوندکریم کی معرفت جو عوام کو بمشاہدہ عالم حاصل ہوتی ہے یقینی نہ رہے گی...

علیٰ ہذا القیاس اہل ایمان کا ان کے معاملات سے مؤمن سمجھنا اور کفار کا ان کے معاملات سے کافر سمجھنا اور اسی طرح نیک و بد کا پہچاننا اور سچے جھوٹے کا جاننا جو بوسیلہ آثار اعنی معاملات حاصل ہوتا ہے... یہ سب علوم رائیگاں جائیں گے اور یہ احکام "لاتعد و لا تحصیٰ" جو ان علوم پر متفرع ہوتے ہیں مترتب نہ ہونے پائیں گے اور چونکہ اس مقام میں ہماری غرض یقین سے فقط اتنی ہی ہے کہ موجب ترتب احکام و آثار ہو سکے، ایسا یقین نہ سہی کہ جیسا توحید و رسالت وغیرہ کے لیے بکار ہے تو مؤمن و کافر و صادق و کاذب و نیک و بد کے ایمان و کفر و صدق و کذب و نیکی و بدی کے ادراک کو اگر کوئی ظنی بھی کہے چنانچہ مقتضائے تعریف یقین و ظن جو کتب فنون دانش مندی بلکہ کتب عقائد میں مندرج ہے یہی ہے تو ہمیں کچھ مضر نہیں کیونکہ ہم بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات کے لیے ایسے یقین کے خواستگار نہیں کہ وہ ہم سنگ یقین توحید و رسالت ہو... فقط اس قدر کافی ہے کہ منشاء ترتب آثار و احکام ہو سکے... اگر اہل فراست کے نزدیک بعد اس کے کہ اُمور ثلاثہ مذکورہ سے حیات کو دریافت کریں، حیات کا یقین توحید و رسالت کے یقین سے کم نہ ہو، گو بایں وجہ کہ یہ اعتقاد عقائد ضروریہ میں سے نہیں اس کا حاصل نہ ہونا بلکہ اس کا انکار موجب کفر نہ ہو جیسے آفتاب کو دیکھ کر آفتاب کا انکار موجب کفر نہیں... چہ جائیکہ بوسیلہ دھوپ دریافت کیجئے اور پھر انکار کیجئے...

الغرض استدلال انی اور وضع تالی علی العموم غیر مفید و غیر منتج نہیں ہاں یوں کہئے کہ اگر کوئی لازم یا اثر یا مسبب معلول ایسا ہو کہ اس کے ملزوم یا مؤثر یا اسباب یا علل کثیر ہوں اور پھر ان میں سے کسی ایک کی تخصیص یعنی ایک کا تحقق اور باقیوں کا عدم تحقق بدلیل ثابت نہ ہو تو ایسے لازم سے مثلاً اس کے کسی ملزوم خاص پر استدلال نہیں

ہوسکتا اور ایسے لازم کی مثلاً وضع کسی خاص ملزوم کی وضع کی منتج نہیں ہوسکتی کیونکہ یہ احتمال باقی رہتا ہے کہ شاید یہ لازم کسی اور ملزوم سے پیدا ہوا ہو اور اگر کوئی لازم ایسا ہو کہ اس کا ملزوم مثلاً فقط ایک ہی ہو یا بہت ہوں پر ایک کی تخصیص بدلیل ثابت ہو جائے تو پھر یہ استدلال لاجرم مفید یقین اور وضع تالی منتج وضع مقدم ہوگی...

سو استدلالات مذکورہ سب اسی قسم کے ہیں یعنی جس لازم یا اثر وغیرہ سے مثلاً اس کے ملزوم یا مؤثر پر استدلال ہے تو اس کے لیے ملزوم یا مؤثر فقط وہی ایک اس کا مدلول ہے جیسے دھوپ اور آفتاب کی مثال میں یا ملزوم و مؤثر وغیرہ تو کثیر ہیں پر بدلیل ایک ملزوم و مؤثر خاص کی تخصیص ثابت ہوگئی جیسے خوارق کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا اور انبیاء علیہم السلام کی نبوت پر دلالت کرنا... یعنی ہر چند خوارق انبیاء ہی کے ساتھ مخصوص نہیں... ساحروں اور کاہنوں سے بھی ایسے وقائع وقوع میں آتے ہیں پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور انبیاء علیہم السلام کا اوّل تو موصوف بصفات حمیدہ ہونا مثل صدق و عفاف و زہد و خیر خواہی خلائق جو بعد تجارب کثیرہ اہل عصر پر واضح ہوگئے تھے... دوسرے دعویٰ نبوت کر کے خوارق کا دکھلانا صاف اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ منشاء خوارق مشہودہ نبوت ہی ہے سحر و کہانت نہیں ورنہ اوّل تو ساحروں اور کاہنوں کو ان صفات سے کیا سروکار وہ طالب دُنیا ہوتے ہیں اور اہل دُنیا میں صفات مذکورہ تو کہاں انؔ کے اضداد البتہ ہوتے ہیں... دوسرے ساحر و کاہن بھی دعویٰ نبوت کر کے اگر خوارق مطلوبہ اور معجزات مدعوہ دکھلاویں تو پھر عوام کو تمیز نبی غیر نبی کی ممکن ہی نہیں جو مورد تکالیف خداوندی ہوسکیں، ہاں ایسا شخص کہے کچھ دکھلاوے کچھ تو کچھ بعید نہیں...

باقی رہی یہ بات کہ امور ثلاثہ مذکورہ کے لیے ملزوم فقط حیات متصلہ ہی ہے یا اور اُمور بھی ہیں پر کسی دلیل سے حیات کی تخصیص ثابت ہوگئی... سو ظاہر نظر میں گو تعداد اسباب و ملزومات امور مذکورہ معلوم ہوتا ہے... چنانچہ سلامت جسد کے لیے گھی، تیل، شہد وغیرہ اشیاء حافظ قوی میں ڈال دینا یا گھڑی دو گھڑی کے لیے حیات منقطع ہو کر پھر حیات

کا عود کر آنا اور حرمت نکاح ازواج کے لیے نسب و مصاہرت و رضاع وغیرہ اسباب محرمہ کا پیش آنا اور عدم توریث کے لیے قتل واختلاف دین وغیرہ اسباب حرمان کا موجود ہونا سب ہو سکتے ہیں لیکن قطع نظر اس کے ان تینوں باتوں کے اور اسباب مذکورہ یہاں بالقطع موجود نہیں اس موضع خاص میں یعنی سلامت جسد نبوی اور حرمت نکاح ازواج مطہرات اور عدم توریث اموال مقبوضہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں اگر غور فرمایئے تو ایک وہی حیات ہے اور کوئی امر مذکورہ میں سے ہو ہی نہیں سکتا... نہ یہ کہ ہو تو سکتا ہے پر ہے نہیں... شرح اس معما کی یہ ہے کہ ہم مطلقاً سلامت جسد سے بقاء حیات پر استدلال نہیں کرتے جو یہ احتمال ہو کہ شاید اسباب مذکورہ میں سے اور کوئی سبب موجب سلامت جسد ہو حیات نہ ہو یا حیات ہی ہو پر عرصۂ قلیل کے لیے منقطع ہو کر پھر عود کیا ہو بلکہ بحکم حدیث زمین پر اجساد انبیاء علیہم السلام کے حرام ہونے سے استدلال کرتے ہیں... سو سوائے حیات کے اسباب مذکورہ کی صورت میں بقاء بدن نہ بوجہ حرمت یا احترام ہے بلکہ بوجہ موانع خارجیہ ہے... اگر یہ موانع نہ ہوتے تو زمین سب ہضم کر جاتی...

علاوہ بریں احترام کی تو کوئی وجہ نہیں صور مذکورہ میں جسد مُردہ میں کیا احترام و عزت آ گئی رہی، حرمت بمعنی مشہور سو وہ اگر ہوتی تو وہ بوجہ ناپاکی ہوتی، سو ناپاکی کا یہ حال ہے کہ پاخانہ جو سب ناپاکیوں سے زیادہ ناپاک ہے وہ تو زمین پر حرام نہ ہو تھوڑے عرصہ میں سب کھا پی کر برابر کر دے... اجساد انبیاء جن کے مطہر و مقدس ہونے پر یہ اضافت ہی گواہ ہے بوجہ ناپاکی اس پر حرام ہو جائے، ہاں حیات کو موجب حرمت کہیئے اور حرمت کو احترام پر مبنی رکھئے جیسے آدمی کے گوشت کی حرمت کہ اُس کا سبب ناپاکی نہیں عزت و احترام ہے تو البتہ یہ بات قابل قبول ہے کیونکہ حیوانات نباتات سے محترم اور نباتات جمادات سے پھر حیوانات میں بنی آدم اور بنی آدم میں سے مؤمنین اور مؤمنین میں سے بھی انبیاء سب سے زیادہ محترم ادھر جمادات میں زمین سب سے زیادہ کمتر اور عزت میں سب سے کم سو اگر اس پر وہ چیزیں جو اشرف و اعلیٰ ہیں حرام ہوں تو کچھ عجب نہیں، خصوصاً بنی آدم اور ان میں سے اہل ایمان اور انبیاء

علیہم السلام لیکن ظاہر ہے کہ بعد مرگ جسد مُردہ منجملہ جمادات ہو جاتا ہے تو اس صورت میں انبیاء علیہم السلام کو اگر بعد وفات زندہ نہ کہئے مُردہ کہئے ان کے اجساد کا حیوان بھی ہونا صحیح نہیں... چہ جائیکہ انسان بلکہ اس صورت میں ان کے اجساد کو داخل جنس نباتات رکھنا بھی غلط ہے، پھر حرام ہونے کی کون سی وجہ ہے...

الغرض وجہ حرمت احترام ہوتو ہو اور وہ درصورت حیات تو ممکن ہے ورنہ ممکن نہیں رہی، یہ بات کہ بوجہ احترام یا ناپاکی غیر ذوی العقول پر کسی چیز کے حرام ہونے نہ ہونے کے کیا معنی اس طرح کی حرمت ذوی العقول کے ساتھ مخصوص ہے اور غیر ذوی العقول میں وجوب وحرمت وغیرہ محض بمعنی طبیعت وخاصیت وغیر طبیعت وغیر خاصیت ہوں تو ہوں اگر کوئی صفت غیر ذوی العقول میں سے کسی کی خاصیت اور طبیعت ہے تو اس کو بہ نسبت اس کے مامور بہ اور اس صفت کے عدم یا اس کی ضد کو حرام کہہ دیا ہوگا،

سو اس کا جواب یہ ہے کہ ملفوظات انبیاء علیہم السلام کے تتبع سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ غیر ذوی العقول کی نسبت امر و نہی فقط موقع طبیعت وعدم طبیعت ہی میں وارد نہیں ہوئے... چنانچہ اجساد انبیاء کی حرمت سے حرمت کا موقع غیر طبیعت میں وارد نہ ہونا تو خود ظاہر ہے... اگر مخالف طبیعت ہی کا نام حرام تھا تو طبیعت ارضی تو اسی بات کو مقتضی تھی کہ اجساد انبیاء کو کھالیتی باعتبار طبیعت ارضی تو ان کے اجساد میں اور اوروں کے اجساد میں کچھ فرق نہیں معلوم ہوتا اور آیت "یَا نَارُ کُوْنِیْ بَرْدًا وَّ سَلَامًا" سے خلاف طبیعت مامور ہونا آشکارا ہے سو امر و نہی سے علی العموم طبیعت و غیر طبیعت مراد لینا تو صحیح نہیں... صحیح ہے تو یہ ہے کہ حیوانات نباتات جمادات بھی جن کو غیر ذوی العقول کہتے ہیں... بشہادت کلام اللہ واحادیث رسول اللہ علوم و ادراک رکھتے ہیں اور وہ بھی مکلف ہیں ان کے لائق ان کے لیے بھی احکام ہیں...

منجملہ ان احکام کے ان کے امور طبعی بھی معلوم ہوتے ہیں جیسے حضرت یوشع علیہ السلام کا آفتاب کو یوں کہنا کہ تو بھی مامور ہے یعنی اپنی سیر میں یا رسول اللہ صلی

اللہ علیہ وسلم کا اس شخص کے خطاب میں جس نے ہوا پر لعنت کی تھی، یہ فرمانا کہ لعنت نہ کر یہ مامور ہے اس پر دلالت کرتا ہے مگر چونکہ اوّل تو ان کا ذوی العقول ہونا جو مدار تکلیف شرعی ہے... مخفی نظر عوام کو اس تک رسائی نہیں، دوسرے ان میں تعمیل احکام میں علی الدوام پائی جاتی ہے یعنی اپنے طبائع پر قائم ہیں اور یہ شان مکلفین یعنی جن و بشر سے بہت مستبعد ہے تو یہ ان کے علوم اور ادراکات وارادات کا اختفا اور دوام تعمیل احکام کا استبعاد اہل عقول قاصرہ کے لیے جن کو کم عقل معقولی کہتے ہیں اور پھر یہ امور جو حیات کے عوارض مفارقہ میں سے ہیں... بزعم خود ظاہر بینوں کو لوازم حیات نظر آتے ہیں باعث انکار معنی حقیقی امر و نہی ہو جاتا ہے مگر حق یہی ہے اور اہل حق جن کا دیدۂ بصیرت کشادہ ہے وہ خوب جانتے ہیں کہ سوا جن و بشر سب اپنے اپنے کام پر بارادہ واختیار قائم ہیں مگر چونکہ مثل جن و بشر ان میں عصیان خداوندی نہیں اور اس سبب سے ان کا حال یکساں رہتا ہے...

دوسرے حواس و اعضاء جو طریق ادراک اور خدام ادراک ہیں اور تنفس و کلام و گفتگو وغیرہ جو آثار ادراک وخواص حیات میں سے ہیں پائے نہیں جاتے تو ان کا ارادہ مخفی و مستتر ہے اہل معقول جن کو عقل سے بہرہ کم ہے اس کو طبیعت کہتے ہیں اور اس کی تعریف میں فاعل بے ارادہ کہہ کر اپنی بے عقلی ظاہر کرتے ہیں کون نہیں جانتا کہ فاعل بے ارادہ ایک مفہوم بے مصداق بلکہ ممتنع ہے فعل کے لیے فاعل میں ارادہ شرط ہے ورنہ اس کا فعل نہیں کسی قاسر کا فعل ہے... بہر حال فعل فاعل ارادی اور قسری میں منحصر ہے فعل طبعی ظاہر میں قسم ثالث ہے ورنہ غور سے دیکھو تو انہیں میں داخل ہے...

الغرض اہل عقل قاصر جن کو معقول کہتے ہیں بعض مامورات غیر ذوالعقول کو طبعی اور اس کے مخالف کو خرق عادت یا بالخاصہ کہتے ہیں اور اہل حق دونوں کو تعمیل حکم ربانی سمجھتے ہیں اور کیوں نہ سمجھیں جہاں بوجہ تصدیق نبوی باوجود مرور دُھور اور طول زمانہ کے بے دیکھے اجساد انبیاء علیہم السلام کو زیر خاک سالم تسلیم کرتے ہیں... نباتات و جمادات میں حیات و ادراک و ارادہ کو اگر ان کے فرمانے کے موافق تسلیم کر لیا تو کچھ تعجب نہیں یہاں تو

بہت سے آثار علم وخبر کی خبر بھی دیتے ہیں... کدو وغیرہ کی بیل میدان میں سطح زمین پر پھیلتی ہے اور اسی میدان میں یا اس کے قرب وجوار میں اگر کوئی چیز لکڑی وغیرہ کے اقسام سے کھڑی یا گڑی ہوئی ہو یا کوئی رسی وغیرہ کا ایک سر اس کے پاس کسی چیز میں اور دوسرا سر کسی اور چیز میں لیکن اونچا بندھا ہوا ہو تو پھر وہ بیل اس پر لپٹ لپٹ کر اوپر چڑھ جاتی ہے...

علیٰ ہذا القیاس اگر کوئی درخت علی الاستقامت سیدھا اوپر کو جاتا ہو اور اتفاقات سے کوئی چیز اوپر ایسی آجائے کہ یہ درخت اگر برابر بڑھتا چلا جائے تو اس میں رُک جائے تو یہ قاعدہ مقرر ہے کہ وہ درخت جب اس کے قریب پہنچے گا تو ایک طرف مُڑ جائے گا... شعور ہو تو یہ بات خالی علم وشعور سے معلوم نہیں ہوتی... ایسے وقائع نادرہ کو جو گاہ وبےگاہ واقع ہوں پھر ان سے بھی تحصیل نفع یا نقصان سے بچاؤ ٹپکتا ہو اُمور طبعیہ پر محمول کرنا خلاف وجدان ہے... اگرچہ کم فہم کو اس کی گنجائش پھر بھی باقی ہے کہ اسے بھی ایک طبعی بات کہے...

الغرض تقلید انبیاء اور اتباع رُسل علیہم السلام کیجئے تو سب جگہ کیجئے، اجساد انبیاء کے صحیح وسالم رہنے پر ایمان ہے تو اس پر بھی ایمان ہے قدرت خدا میں دونوں داخل مرتبہ امکان میں دونوں برابر تاویل جب کیجئے جب کوئی محال لازم آئے... نباتات و جمادات کے محکوم ومامور ہونے میں کیا خرابی ہے بلکہ عموم حکومتِ خداوندی نکلتا ہے... غایت مافی الباب بوجہ جامعیت حقیقت انسانی کہ وہ تمام حقائق کو جامع ہے انسان کی نسبت اوامر ونواہی بکثرت ہوں اور نباتات وجمادات کی نسبت بجز یادِ خداوندی اور تعمیل احکام مخصوصہ جن کو اہل ظاہر طبائع کہتے ہیں اور کوئی امر ونہی نہ ہو اور ہو بھی تو کمتر ہو جیسے زمین کی نسبت اجساد انبیاء علیہم السلام کے کھانے کی ممانعت...

اس تقریر کے بعد یہ احتمال بھی باقی نہیں رہتا کہ وجوب وحرمت سے ایسے مواقع میں مقتضائے وجوب وحرمت اعنی دوام فعل یا دوام عدم فعل مراد ہے... وجہ ارتفاع کی یہ ہے کہ معنی حقیقی وجوب وحرمت کو چھوڑ کر یہ معنی مجازی جب مراد لیجئے کہ معنی حقیقی نہ

بن سکیں... سو یہ بات جب تھی کہ حیات محال ہوتی اور جب بشہادت انبیاء حیات ثابت ہوگئی تو پھر کیا کلام ہے...

الغرض حرمت مذکور بحکم ایمان حقیقی ہے اور مبنی اس حرمت کا ناپاکی تو ہو ہی نہیں سکتی کیونکہ اجساد مقدسۂ مطہرہ انبیاء علیہم السلام اگر بالفرض ناپاک تھے اور اس وجہ سے زمین پر حرام ہوئے تو ہمارے تمہارے جثہ ہائے ناپاک تو بدرجہ اولیٰ ناپاک تھے... بدرجہ اولیٰ حرام ہوتے... علیٰ ہذا القیاس گوموت وغیرہ اور ناپاکیاں اوّل حرام ہوتیں، اس صورت میں ہونہ ہو سبب حرمت کا احترام ہوگا کیونکہ اسباب حرمت انہیں دو میں منحصر ہیں اور احترام اجساد جب ہی متصور ہے کہ مادۂ حیات اور تعلق روح باقی ہو ورنہ جسم بے روح من جملہ جمادات ہے اس کو زمین پر چنداں فوقیت نہیں جو فرق عزت واحترام پیدا ہو اور نہی حرمت اس پر متفرع ہو... باقی بعض شہداء وصلحاء کے اجساد کا بعد ازمنہ طویلہ صحیح وسالم مشہور ہونا علیٰ ہذا القیاس کنگروڑ کی جڑ کی ہڈی کا سالم رہنا...

چنانچہ حدیثیں صحیح اُس پر دال ہیں قطع نظر اس کے کہ اسی طرح علی الدوام رہنا کسی دلیل سے ثابت نہیں، یہ ضروری نہیں کہ بوجہ حرمت ہی ہو جو ان کے لیے بھی حیات کا اثبات ضروری ہو جیسے ہم تم بعض اشیاء بوجہ حرمت نہیں کھاتے خواہ بوجہ احترام ذات طعام ہو... جیسے انسان کا گوشت یا بوجہ احترام مکان طعام جیسے حرم کے جانور کا گوشت یا بوجہ ناپاکی ہو جیسے خنزیر وغیرہ اور بعض اشیاء بوجہ محبت یا بامید نفع جیسے پلے ہوئے کبوتر وغیرہ یا سواری بار برداری کے اونٹ وبیل اور بعض چیزیں بوجہ ادب جیسے گائے، بیل، کسی پیر کا عطیہ ہو اور بعض اشیاء بوجہ عدم رغبت اور بعض اشیاء بوجہ عدم قدرت جیسے پیرانِ کہنہ سال شکستہ دندان سخت چیزیں مثل چنوں وغیرہ کے نہیں کھاسکتے اور بعض اشیاء بوجہ موانع خارجیہ جیسے شہد باندیشۂ ایذاء زنبور نہ کھاسکے ایسے ہی زمین کے نہ کھانے کے لیے بھی وجوہ کثیر ہوں، ان میں سے انبیاء کے اجسام کے نہ کھانے کی وجہ تو احترام ذاتی ہو اور شہداء وصلحاء کے اجسام کے نہ کھانے کی وجہ مثلاً ادب ہو اور کنگروڑ کی ہڈی کے نہ

کھانے کا باعث مثلاً عدم قدرت ہو یعنی بوجہ سختی اس کو نہ کھا سکتی ہو...علاوہ بریں انبیاء کے سوا اگر ان کے بعض اتباع میں بھی مادۂ حیات اور ان کے اجسام کے ساتھ تعلق روح باقی رہتا ہو اور بوجہ حیات وہاں بھی حرمت احترامی ہو تو ہمارا کیا نقصان ہے...

ہمارا دعویٰ تو یہ ہے کہ انبیاء زندہ ہیں یہ نہیں کہ اور کوئی مثل انبیاء زندہ ہی نہیں ہاں چونکہ انبیاء کی زندگی بوجہ علم نبوت معلوم ہے تو وہ دونوں حکم باقی اعنی حرمت ازواج اور عدم توریث اموال قابل تکلیف اور بالیقین واجب العمل ہوں گے اور اوروں میں بوجہ نہ معلوم ہونے حیات کے کسی وجہ سے دونوں حکم باقی کی تکلیف شارع کی طرف سے صادر نہ ہوئی... بہرحال ہمارا استدلال حیات انبیاء پر نفس سلامت اجساد سے نہیں جو احتمال سبب دیگر یا شبہ انقطاع حیات ہو ہم جو اثبات حیات کرتے ہیں تو حرمت اجساد سے استدلال کرتے ہیں...

اور حرمت حسب تحریر بالا بے حیات متصور نہیں ورنہ اسباب حافظ قوی اگر موجب سلامت جسد ہیں تو قطع نظر اس کے کہ جو اسباب اس بات میں معروف ہیں جیسے گھی، تیل، شہد، سرکہ اس جگہ بالیقین نہیں تو تصحیح مضمون حرمت کی کوئی صورت نہیں کیونکہ موانع مذکورہ کی صورت میں نہ کھانے کی ایسی مثال ہے جیسے مکھیوں کی نیش زنی کے اندیشہ سے شہد کو نہ کھایئے یا محافظان سرکاری کے اندیشہ سے نہر کے گھاس پھوس کی طرف جو حقیقت میں مباح الاصل ہیں...نیت نہ دوڑایئے مگر ظاہر ہے کہ اس کو حرمت پر متفرع نہیں کہہ سکتے اور انقطاع حیات یعنی تھوڑی دیر کے لیے مر کر پھر زندہ ہو جانے کی صورت میں زمین کے کسی جسم کو نہ کھانے کی ایسی صورت ہے جیسے کسی جانور کو ذبح کر کے چھیل چھال کر پکا رکھئے اور قبل اس کے کہ کھانے پائیں کسی کے اعجاز یا کرامت سے وہ پھر زندہ ہو جائے، یعنی جیسے قبل ذبح بے کیے اس کے گوشت کو بحالت زندگی نوچ کر کھانا حرام تھا اور علیٰ ہذا القیاس بعد زندگی اسی طرح سے کھانا حرام ہے اور مابین ان دونوں حالتوں کے حلال تھا پر کھانے کی فرصت نہ ملی، ایسے ہی درصورت انقطاع حیات

حلت میں کچھ شک نہیں پر بوجہ قلت فرصت زمین کھانے نہ پائے اور اس وجہ سے وہ جسد سلامت رہ جائے تو کچھ عجب نہیں لیکن یہ سلامتی بوجہ حرمت نہیں...

غرض سلامتی جسد بوجہ حرمت جس سے ہم استدلال کرتے ہیں وہ بے حیات متصور نہیں اور جب اس مسبب کے لیے فقط ایک ہی سبب ہوا جس کو حیات کہتے ہیں تو اس مسبب سے حیات پر استدلال قوت اور افادہ یقین میں ایسا ہی ہوگا جیسے دھوپ سے اور نور سے آفتاب کے طلوع پر استدلال قوی اور مفید یقین ہے جیسے نور بقدر مذکور کے لیے بجز آفتاب اور کوئی سبب نہیں ایسے ہی سلامت اجساد بطور مذکور کے لیے بجز حیات اور کوئی سبب نہیں رہا... حیز امکان میں ہونا وہ دونوں جگہ برابر ہے... اگر سلامت اجساد بطور مذکور کے لیے سوا حیات کے اور سبب بھی ممکن ہے تو نور بقدر مذکور کے لیے بھی سوا آفتاب کے اور سبب ممکن ہے... مگر یہ امکان جیسا یہاں قادح یقین نہیں، وہاں بھی نہ ہوگا... اس امکان کے سبب آفتاب کے یقین میں تردد کرنا جیسا وہم میں داخل ہے اور صاحب تردد کو وہمی کہا جاتا ہے، یہاں بھی یہ تردد داخل وہم رہے گا اور صاحب تردد وہمی کہلائے گا اور یہ فرق ظہور نور اور وضوح آفتاب اور اختفاء سلامت جسد نبوی اور استتار حیات جس کی وجہ سے اس کو مثل نور آفتاب ہر کوئی محل استدلال میں نہیں لاسکتا اور حیات مثل آفتاب ہر کسی کو اس طرح سے معلوم نہیں ہوسکتی ہمارے دعویٰ میں قادح اور ہمارے مطلب کے مخالف نہیں اس لیے کہ مدار استدلال چنانچہ اوپر مرقوم ہو چکا... ملازمت پر ہے ظہور دلیل اور وضوح مدلول پر نہیں ایک استدلال کو دوسرے استدلال کے ساتھ قوت و ضعف میں تشبیہ بشرط مساوات کیفیت ملازمت صحیح ہے... اگرچہ ایک استدلال میں دلیل اور مدلول ہر عام و خاص پر واضح ہوں اور دوسرے میں خفی لیکن دلیل و مدلول اگرچہ ہر عام و خاص پر واضح ہوں... استدلال جب ہی بن پڑے گا کہ دلیل و مدلول میں ارتباط ملازمت معلوم ہو، پھر اس کے بعد اس دلیل کا اختصاص اس مدلول کے ساتھ معلوم ہو ورنہ دلیل و مدلول میں کتنی بھی وضاحت کیوں نہ ہو استدلال متصور نہیں...

سو اس باب میں نور سے آفتاب پر استدلال کرنا اور سلامت جسد سے حیات پر استدلال کرنا دونوں برابر ہیں... اگر استدلال حیات میں یہ دونوں باتیں ضروری ہیں تو استدلال آفتاب میں بھی دونوں ضروری ہیں... ہاں چونکہ نور مذکور اور اس کا اختصاص آفتاب کے ساتھ ہر خاص و عام کو معلوم ہے اس لیے اس طریق سے آفتاب کو ہر کوئی دریافت کرسکتا ہے اور سلامت جسد اور اس کا حیات کے ساتھ اختصاص کسی کسی کو معلوم ہے تو اس طریق سے حیات کو بھی کوئی کوئی دریافت کرسکتا ہے لیکن بعد اطلاع سلامت جسد معلوم اور بعد اطلاع اختصاص سلامت جسد جو حیات کے ساتھ ہے سلامت جسد سے حیات پر استدلال کرنے والا اور نور سے آفتاب پر استدلال کرنے والا دونوں برابر ہیں...

اس تقریر سے جیسا سلامت جسد بطور مذکور کا اختصاص حیات کے ساتھ ثابت ہوا ویسا ہی تیسرے خدشے کا جواب بھی بخوبی واضح ہوگیا...

رہا **حرمتِ نکاح ازواج مطہرات** اور عدم توریث کا حیات کے ساتھ اختصاص، سو اس میں سے اوّل کے اختصاص کی تو یہ وجہ ہے کہ ہم مطلق حرمت نکاح سے استدلال نہیں کرتے جو کسی کم عقل کو سوا حیات نبوی کسی اور سبب کا احتمال ہو بلکہ اس حرمت سے استدلال کرتے ہیں کہ جو تمام اُمت کے لیے اپنا ہو یا بیگانہ عام ہو، سو ایسی حرمت بجز حیات زوج یا عدت اور کسی وجہ سے متصور نہیں کیونکہ اوّل تو اسباب حرمت مندرجہ رکوع "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ اُمَّهَاتُكُمْ الخ" الخ وغیرہ میں سے کوئی سبب ایسا عام نہیں کہ تمام اہل ایمان کو اس کی وجہ سے کسی خاص عورت سے نکاح حرام ہو، ایسا سبب ہے تو زندگانی زوج یا عدت ہے جس پر لفظ "والمحصنات" دلالت کرتا ہے باقی کسی اور سبب کا احتمال ایسا ہی سمجھیے جیسا نور بقدر معلوم کے لیے سوا آفتاب کے اور شئی کا احتمال کیونکہ جیسے نور بقدر معلوم کے لیے آج تک سوا آفتاب کے کوئی سبب دیکھا نہ سنا ایسا ہی حرمت عامہ کے لیے سوا زندگانی زوج یا عدت کوئی علت دیکھی نہ سنی... علاوہ بریں جملہ "وَاُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَآءَ ذٰلِكُمْ" اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ سوا اسباب

مذکورہ کے حرمت کے لیے اور کوئی سبب متصور ہی نہیں، اس صورت میں حرمت عامہ کے لیے سوا زندگانی زوج اور عدت کے اور کوئی سبب نہ ہوگا...

باقی رہا اختصاص عدم توریث سو اس کا جواب اوّل تو یہ ہے کہ حدیث "لا نورث" میں وراثت بمعنی موروثیت کی نفی ہے وراثت بمعنی وارثیت کی نفی نہیں یعنی اصل وراثت ہی کی نفی ہے یہ نہیں کہ اصل تو موجود ہے پر موانع خارجیہ مانع ظہور اثر ہیں جیسے ایام سفر میں فرضیت صوم بمعنی مقتضائے نسبت عبودیت و معبودیت موجود ہے... یہی وجہ ہے کہ روزہ رکھ لیا جائے تو ادا ہو جاتا ہے پر موانع خارجیہ مانع ظہور اثر ہیں، اگر بہ مجرد اتمام سفر قبل حصول فرضیت ادا مر جائے تو اثر فرضیت یعنی عقاب و عتاب مترتب نہ ہوگا، مانع خارجی یعنی وفور رحمت خداوندی بلحاظ مشقت اس اثر کو ظاہر نہیں ہونے دیتی، لیکن ظاہر ہے کہ اس حال میں اور حال قبل تشریف آوری رمضان میں زمین آسمان کا فرق ہے وہاں یوں نہیں کہہ سکتے کہ اصل حکم صوم موجود ہے ورنہ لازم آتا کہ صوم قبل رمضان ادا میں محسوب ہو جاتا... گو ظاہر حال یعنی عدم عقاب میں اس زمانہ کا روزہ نہ رکھنا اور بطور مذکور یعنی حالت سفر میں رمضان کا روزہ نہ رکھنا برابر ہے... جب یہ بات ذہن نشین ہو چکی تو اب غور فرمائیے:

"لَا نُوْرِثُ" فرمایا ہے... "لَا يَرِثُنَا اَحَدٌ" نہیں فرمایا... اگر "لَا يَرِثُنَا اَحَدٌ" فرماتے تو بے شک بحکم کمال حقیقت شناسی اور کمال بلاغت نبوی اہل تدقیق و تحقیق یہ سمجھتے کہ مورث کی جانب کچھ عذر نہیں پر وارث کسی وجہ سے محروم ہیں اور "لَا نُوْرِثُ" میں یہ اشارہ ہے کہ یہاں موروثیت ہی صحیح نہیں وارثوں کی وارثیت در کنار اور موروثیت کے صحیح نہ ہونے کی بجز حیات اور کوئی علت نہیں... صاحب مال اگر زندہ ہے گو لب مرگ ہو اس کا مال اس کی ملک میں رہے گا، اس کے وارث اس کے دین پر ہوں کہ نہ ہوں قاتل ہوں کہ نہ ہوں...

غرض اس کی جانب صفت موروثیت ہی نہیں اور اس کا مال محل میراث ہی

نہیں... چہ جائیکہ کسی کے وارث ہونے کی نوبت آئے کیونکہ مورث کی موروثیت وارثوں کی وارثیت سے بالذات مقدم ہے جیسے معبود مطلق کی معبودیت یعنی وہ بات جو منشاء استحقاق عبادت ہے عباد کی عبادت سے مقدم بالذات ہے...اگر یہ نہ ہوتا تو خدا میں بھی مثل اور معبودوں کے استحقاق عبادت نہ ہوتا... ہاں موروثیت ومعبودیت انتزاعی جو بعد تعلق وراثت اور صدور عبادت مورث اور خدا کی جانب ثابت ہوتی ہے... البتہ وراثت اور عبادت سے متاخر ہے کیونکہ اس صورت میں مورث ومعبود مفعول وراثت اور عبادت بمعنی ما وقع علیہ الفعل ہے جو مصطلح نحات ہے اور وقوع فعل بے شک صدور فعل سے متاخر ہے اور پہلی صورت میں مفعول بمعنی من یقتضی وقوع الفعل علیہ ہے اور استحقاق اور اقتضاء صدور فعل صدور فعل سے لاجرم مقدم ہے...

رہی یہ بات کہ مقتضی تعلق وراثت کون چیز ہے سو وہ موت مورث ہے اور وہ بے شک وراثت ورثہ اور تعلق وراثت سے مقدم ہے اور نظر بظاہر مفہوم گو موت وموروثیت مرادف نہ ہوں پر مصداق کو دیکھئے تو موروثیت وہ خود موت ہی ہے اور اس صورت میں صراحتہً اس حدیث سے نفی موت انبیاء نکلتی ہے...غرض "لا نورث" میں مصدر مجہول یعنی مبنی للمفعول بمعنی "من وقع علیہ الفعل" کی نفی نہیں مصدر مبنی للمفعول بمعنی "من یقتضی وقوع الفعل علیہ" کی نفی ہے کیونکہ مصدر مبنی للمفعول بمعنی "ما وقع علیہ الفعل" کا عدم مصدر مبنی للفاعل کے عدم کی فرع ہے... جیسے اس کا وجود وتحقق اس کے وجود وتحقق کی فرع ہے... اس صورت میں مقتضاء حقیقت شناسی اور کمال علم اور بلاغت بالغہ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم یہ نہ تھا کہ فرع کی نفی کرتے اور درباب نفی اصل لوگوں کو تردد میں ڈالتے کیونکہ فرع کی نفی کو اصل کی نفی لازم نہیں بلکہ اصل کی نفی کرتے جس سے اصل وفرع دونوں کی نفی ہو جاتی اور لفظ مختصر رہتا اور مطلب دوبالا ہو جاتا... یعنی "لا یرثنا احد" فرماتے...

علاوہ بریں جملہ "ما ترکناہ صدقة" بھی باعتبار معنی جب ہی صحیح ہو سکتا ہے کہ موروثیت بمعنی اقتضاء وقوع فعل وراثت ہو... چنانچہ عنقریب واضح ہو جائے گا...

الغرض ''لا نورث'' فرمانا اور ''لا یرثنا احد'' نہ فرمانا خالی نکتہ سے نہیں اہل فہم سمجھ گئے ہوں گے کہ وہ ان شاء اللہ یہی فرق ہے جو معروض ہوا...

اور اس سے صاف ظاہر ہے کہ انبیاء بدستور زندہ ہیں کیونکہ عدم اقتضاء وقوع فعل وراثت زوال حیات کی صورت میں تو متصور ہی نہیں متصور ہے تو حیات میں متصور ہے لیکن انبیاء کی زندگی زیر پردہ عارض ظاہر بینوں کی نظروں سے مستور ہے مثل اُمت ان کی موت میں زوال حیات نہیں... چنانچہ ان شاء اللہ واضح ہو جائے گا...

علاوہ بریں ''ما ترکناہ صدقۃ'' جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ متروکہ انبیاء صدقہ ہے اس کو مقتضی ہے کہ کوئی مصدق بھی ہو سو وہ سوائے ذوات انبیاء علیہم السلام اور کون ہوگا... پر ان کا مصدق ہونا جب ہی صحیح ہوسکتا ہے کہ وہ وقت تصدق بقید حیات ہوں اور وقت تصدق بشہادت ''ما ترکناہ'' وہ زمانۂ ترک ہے اور ترک اس جگہ بوجہ موت متحقق ہوا تو لاجرم وقت ترک جو وقت موت ہے انبیاء زندہ ہوں گے اور ان کی موت ان کی حیات کی ساتر ہوگی یعنی یہ موت رافع و دافع نہ ہوگی... چنانچہ ان شاء اللہ یہ بات آئندہ خوب آشکارا ہو جائے گی...

اس جگہ سے اہل فہم پر روشن ہوگیا کہ ''ما ترکناہ صدقۃ'' اور ''لا نورث'' میں علاقہ علیۃ و معلولیت و اصلیت و فرعیت ہے... ظاہر میں تو ''ما ترکناہ صدقۃ'' حکم سابق کے لیے موقع علت میں معلوم ہوتا ہے لیکن اگر برعکس کہیے تو زیادہ انسب ہے بلکہ وہی صحیح ہے کیونکہ مضمون جملہ ''لا نورث'' جو بحکم تقریر گزشتہ نفی موت ہے اصل ہے اور چونکہ یہ اصل مانع ترتب و تعلق میراث ہے... ادھر بوجۂ عروض موت ظاہری چلہ کشی و پردہ نشینی قبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اموال میں تصرف سے معذور اس لیے اس کی ضرورت ہوئی کہ اپنے کارکن کو اپنے اموال کا جمع خرچ بتلا جائیں...

غرض مضمون ''لا نورث'' باعث بیان ''ما ترکناہ صدقۃ'' اور ''ما ترکناہ صدقۃ'' اپنے صحت میں مضمون ''لا نورث'' کا محتاج اور یہ دونوں جملے ایک دوسرے

کے مؤید و مصحح اور ہر ایک بالاستقلال حیات انبیاء پر شاہد کیونکہ عدم موروثیت اور تصدق دونوں حیات کے ساتھ مخصوص ہیں... بجز حیات اور کسی صورت میں یہ دونوں باتیں متصور نہیں لیکن ارباب فہم پر پوشیدہ نہ رہے کہ حیات انبیاء اگر مانع ہے تو مانع موروثیت انبیاء ہے مانع وراثت انبیاء نہیں ہو سکتی...

سو کیا عجب ہے کہ انبیاء اپنے آباء واجداد کے بشرطیکہ ان کے آباء واجداد انبیاء نہ ہوں وارث ہوئے ہوں اور یہ جو احادیث صحیحہ میں فقط لفظ "لا نورث" پر اکتفا کیا ہے اور "لا نرث" جیسے زبان زد اکثر عوام ہے نہیں بڑھایا تو اسی واسطے نہ بڑھایا ہو اور اگر بالفرض وہ لفظ "لا نرث" بھی صحیح ہو تو اس کی وجہ محض رعایت لزوم فیما بین اخذ وعطا ہو یعنی دُنیا میں اولاً بدلاً ہے لینا ہے تو دُنیا بھی ہے اور دینا نہیں تو لینا بھی نہیں...

اب عرض یہ ہے کہ ناظرین تحریر ہذا پر بخوبی واضح ہو گیا کہ امور ثلاثہ مذکورہ خواص حیات میں سے ہیں عوارض عامہ میں سے نہیں جو ان سے استدلال حیات پر نادرست ہو اور جب استدلال صحیح ہوا تو اس کی کیا پرسش ہے کہ یہ استدلال اِنّی ہے یا لمّی علیٰ ہذا القیاس اس کا کیا اندیشہ کہ یہاں تو وضع تالی وضع مقدم پر استدلال ہے... یہ کیوں کر درست ہوگا... اب تسہیل فہم اور تقلیل وحشت ناظرین کے لیے خلاصہ جواب خدشہ اوّل معروض ہے...

وہ یہ ہے کہ بوجہ اِنّی ہونے استدلال معلوم کے جو یہ اعتراض واجب ہوتا تھا کہ استدلال "اِنّی" میں وضع تالی منتج وضع مقدم نہیں پھر کیوں کر مطلوب معلوم ثابت ہوگا تو اس کے دو جواب ہوئے... اوّل تو یہ کہ عدم انتاج بوجہ احتمال عموم تالی ہے... سو یہاں بالبداہت معلوم ہے کہ سوائے حیات اُمور ثلاثہ کے لیے اور کوئی سبب ہی نہیں، ہو نہ ہو حیات ہی ہوگی... اس صورت میں تالی گو عام تھی لیکن اس جگہ ایک خاص امر معین یعنی حیات میں منحصر ہے...

دوسرے یہ کہ تالی عام ہے نہیں یعنی ہر امر امور ثلاثہ میں سے حیات ہی کے

ساتھ مخصوص ہے... یہاں عموم ہی نہیں جو کچھ اندیشہ ہو...اب لازم یوں ہے کہ خدشہ ثانی کا جواب بھی رقم کیجئے، ناظرین اوراق منتظر ہوں گے...

جناب من! عدم توریث کا ہنوز محل نزاع ہونا مسلم اوّل تو ہمیں اہل حق سے کام ہے یہ کیا کچھ تھوڑی بات ہے کہ اہل سنت کا پرانا عقیدہ جس پر اعتقاد مقلدانہ تھا محقق ہو جائے...شیعہ راہ پر نہ آئے تو بلا سے دوسرے شیعہ کہاں تک تین پانچ کریں گے...ایک دلیل اگر بطور مناظرہ ناتمام رہ گئی تو کیا نقصان اور بہت دلیلیں ہیں کچھ پہلے سن چکے ہو کچھ آگے ان شاء اللہ سنو گے... بایں ہمہ ایسی دلیل کی ضرورت ہے تو سنئے...

توریث اگر ہنوز محل نزاع میں ہونا مسلم پر نزاع دو قسم کے ہوتے ہیں ایک نزاع معقول دوسرا وہ جس کو دھینگا دھینگی کہتے ہیں...سو کسی چیز کے ہونے نہ ہونے میں اگر قسم اوّل کا نزاع ہے تو اس سے کسی شئی پر استدلال قابل سماعت نہ ہوگا ورنہ وہ نزاع قابل سماعت نہ ہوگا... چنانچہ اہل فہم پر آشکارا ہے مگر یہ بھی اہل فہم پر آشکارا ہے کہ دلیل دو قسم کی ہوتی ہے عقلی یا نقلی اور نقلی کا قوت وضعف باعتبار احوال رواۃ اور اتصال سند ہوتا ہے... اگر راوی اچھے سچے حافظ، ضابط فہیم ہوں اور سند متصل ہو تو باتفاق فریقین وہ روایت واجب القبول ہوگی...اب ہم پوچھتے ہیں کہ روایت "لا نورث ما ترکناہ صدقۃ" بہ ہمہ صفت موصوف پھر انکار کے کیا معنی...

اگر ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ شیعوں کے نزدیک برے ہیں تو ان کی برائی کی کیا دلیل؟ اگر برائی بھی فدک کا میراث میں نہ دینا ہے تب تو مصادرہ علی المطلوب ہے اور اگر غصب خلافت ہے تو اس کا حال مفصل تو کتب شیعہ مطولہ مثل ازالۃ الخفاء وتحفہ اثنا عشریہ وغیرہ سے معلوم ہوگا... پر کچھ کچھ تو رسالہ ہدیۃ الشیعہ سے بھی واضح ہو جائے گا... یہاں اس رد وکد کی گنجائش نہیں... پر اس قدر معروض ہے کہ غصب کے لیے دو باتیں ضروری ہیں ایک مغصوب منہ دوسرے قہر غاصب، سو یہ دونوں مفقود اوّل کے مفقود ہونے کی تو یہ دلیل ہے کہ ابوبکر صدیق رضی اللہ

تعالیٰ عنہ سے پہلے اہل حل وعقد نے بلکہ سوا ان کے اوروں نے بھی کسی سے بیعت کی ہی نہ تھی جو غصب کی نوبت آتی اور دوسرے کے مفقود ہونے کی وجہ یہ ہے کہ قبل استخلاف ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے کسی پر جبر نہیں کیا بلکہ لوگوں نے در باب استخلاف ان پر جبر کیا اور وہ جبر کرتے بھی تو کس بھروسہ پر زور وزر کچھ نہ تھا... باقی تخیلات مجنونانہ کو ایسے مقامات میں دستاویز بنانا دیوانوں کا کام ہے...

چونکہ تواریخ اہل سنت بوجہ بدگمانی قابل استناد نہیں لازم یوں ہے کہ اس قصہ میں نصاریٰ وغیرہم سے تحقیق کیجئے ان کو تو ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے کام نہ عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے، بلکہ سب سے زیادہ انہیں کے دشمن کیونکہ باعث برہمی دولت یہود ونصاریٰ دونوں تھے اور اس پر بھی خاک ڈالئے...

اس روایت کی تکذیب کی وجہ بزعم شیعہ مخالفت قرآن ہے... سو اس کا حال رسالۂ ہدیۃ الشیعہ میں بخوبی واضح ہوگیا... اس رسالہ کے دیکھنے والے پر ان شاء اللہ پوشیدہ نہ رہے گا کہ اس روایت اور آیات قرآنی میں ہرگز مخالفت نہیں بلکہ اس درجہ کو وفاق ہے کہ باہم مؤید یک دیگر ہیں اور کلام اللہ کے مخالف ہی سہی مگر بزعم شیعہ کلام اللہ کی مخالفت کیا مضر ہے، کلام اللہ جو اب عالم میں موجود ہے وہ تو ان کے نزدیک کلام ربانی ہی نہیں بیاض عثمانی ہے... ہاں کافی کلینی کے مخالف ہوتے تو مضائقہ نہ تھا... سو ناظرین اوراق ہدیۃ الشیعہ کو یہ بھی معلوم ہوگا کہ یہ روایت روایات کافی کلینی سے دربارہ عدم توریث انبیاء کچھ کم ہوگی زیادہ نہ ہوگی اور اسے بھی جانے دیجئے بڑی مخالفت کی وجہ تو یہی ہے کہ آیت "يُوْصِيْكُمُ اللّٰهُ فِيْٓ اَوْلَادِكُمْ" اور آیت "وَهَبْ لِيْ مِنْ لَّدُنْكَ وَلِيًّا يَّرِثُنِيْ" اور آیت "وَوَرِثَ سُلَيْمٰنُ دَاوٗدَ" سے میراث انبیاء ثابت ہوتی ہے، دو اخیر کی آیتوں سے میراث انبیاء کا ثبوت تو ظاہر ہے... رہی آیت اوّل وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اُمتیوں کو دونوں کو عام ہے... اس لیے آپ بھی اس حکم میں داخل ہوں گے... پھر عموم "لانورث" کہاں رہا... سو دو اخیر کی آیتوں سے میراث کا ثبوت جب ممکن ہے کہ

"نَحْنُ نَرِثُ الْاَرْضَ وَمَنْ عَلَيْهَا" سے میراث کا ثبوت ہو سکے اور "يُوْصِيْكُمُ اللّٰهُ" ثبوت میراث نبوی جب ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی موت اوّل تو مسلم ہو اور جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مُردہ ہی نہیں بلکہ زندہ ہیں تو پھر آیت "يُوْصِيْكُمُ اللّٰهُ" اور حدیث "لا نورث" میں کیا تخالف رہا اور اس پر بھی قناعت نہ کیجئے عدم توریث کے قصہ کو اصل سے جانے ہی دیجئے، ہم امور ثلاثہ میں سے فقط اُن دو باقی ہی پر اکتفا کرتے ہیں لیکن یہ دو بھی کم نہیں...ان میں سے ہر ایک حیات پر دلالت کرنے میں کافی وافی ہے...جیسے نور آفتاب فقط آفتاب پر دلالت کرنے میں کافی ہے...پھر جب ایک نور آفتاب دلیل آفتاب بن سکے تو یہاں ویسے ویسے دو ہیں لیکن ظاہر ہے کہ جب حیات ان دو ہی سے بلکہ ان میں سے ہر ایک سے ثابت ہوگئی تو عدم توریث کا ثبوت آپ ظاہر ہے اور یہ بھی روشن ہوگا کہ روایت کا ثبوت اور اس کی قوت کچھ اسی میں منحصر نہیں کہ اس کی سند ہی اچھی ہو، اگر کوئی آیت یا روایت صحیحہ اس کے مصدق ہو تو یہ تصدیق آیت و روایت کافی ہے، اوّل تو حیات قابل انکار نہیں... ہاں منکر بے عقل کا اعتبار نہیں، وہ انکار کر بیٹھے تو کون مانع ہے منہ میں دو انگشت کی زبانی کافی ہے...اس لیے کلام اللہ کی سند پیش کرنی لازم ہوئی...اوّل خداوند کریم قرآن مجید کی شان میں فرماتا ہے:

"مُصَدِّقٌ لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ" سو "مَابَيْنَ يَدَيْهِ" توریت و انجیل وغیرہ یا آیات نازلہ سابقہ ہیں... بہرحال ایک دوسرے کو تصدیق کرنا موجب صدق یک دیگر ٹھہرا...ادھر آیات متشابہات کے بعضے اکابر نے یہی معنی کہے ہیں کہ ایک آیت دوسری آیت کے مشابہ اور مطابق ہے...چونکہ ایک میں مضمون ہے، دوسری آیت کا اور دوسری آیت کا مضمون اکثر جگہ اس کا مصدق ہے...غرض "مصدق لما بین یدیہ" ہونا در بارہ بیان اعتبار کلام اللہ مذکور ہوا ہے...

سو حدیث "لا نورث" بزعم شیعہ جو بحکم "اَلْمَرْءُ یقیس علٰی نفسہٖ" حضرت صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو کاذب و کذاب جانتے ہیں بوجہ کذب صدیق

اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ مزعومی شیعہ اگر ضعیف بھی ہو تو تب بھی بوجہ تصدیق آیات مشعرہ بقاء نکاح ازواج مطہرات و روایت سلامت اجساد انبیاء علیہم السلام... پھر یہ روایت قابل اعتبار ہوگی، ہاں جھوٹوں اور بے دینوں کی بات کو خلاف واقع ہونا لازم ہوتا تو ایک بات بھی تھی پر ایسی بات کوئی ناوان ہی کہے تو کہے اگر ایسی روایتیں مخالف واقع ہی ہوا کرتیں اور ضعیف روایتیں سچی ہوا ہی نہ کرتیں تو روایات ضعیفہ سے امر واقعی کا دریافت کر لینا صحاح سے زیادہ سہل ہوتا... صحاح میں تو گنجائش تردد بھی تھی... ضعاف میں تردد سے مطمئن ہو جاتے جو خبر ضعیف سنتے اس کی نقیض کو یقینی سمجھا کرتے... بایں ہمہ اگر ایسا ہوتا تو روایت "لا نورث" اور آیات مشعرۂ بقاء نکاح اور روایت متضمنہ سلامت جسد میں مطابقت ہی کیوں ہوتی...

علاوہ بریں خداوند کریم ارشاد فرماتا ہے:

"وَاِذَا جَآءَ هُمْ اَمْرٌ مِّنَ الْاَمْنِ اَوِالْخَوْفِ اَذَاعُوْا بِهٖ وَلَوْ رَدُّوْهُ اِلَى الرَّسُوْلِ وَاِلٰى اُوْلِى الْاَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِيْنَ يَسْتَنْبِطُوْنَهٗ مِنْهُمْ الخ" یہ استنباط خود اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ سوا قوت سند اعتبار روایت کے ایک یہ بھی صورت ہے کہ عقل بے واسطہ کسی امر کے یا بواسطہ اخبار صحیحہ کے اس کی تصدیق کرے، ایسی ہی یہ آیت "اِنْ جَآءَ كُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَاٍ فَتَبَيَّنُوْٓا" اسی بات پر دلالت کرتی ہے کیونکہ تبین یہی ہے کہ مضمون خبر کو عقل تسلیم کر لے ورنہ مضمون سربستہ ہزار کی خبر سے بھی واضح نہیں ہوتا... حروف مقطعات کے معنی اور استواء علی العرش کی حقیقت اور دیدارِ خداوندی کی کیفیت باوجود اس تواتر قرآنی کے آج تک نہ کھلی... بالجملہ جس خبر کی مصدق عقل یا نقل ہو اس کو صادق ہی سمجھنا چاہیے... اگرچہ اس کے راوی ضعیف ہی کیوں نہ ہوں اور اب تک بھی سمجھ میں نہ آیا ہو تو ایسی سمجھ پر پتھر پڑیں... مگر تاہم اتمام حجت کے لیے ایک مثال معروض ہے...

مثال

کہ اگر دو شخص کبھی کے بہرے یکا یک اپنی شنوائی کا دعویٰ کریں اور ایک دوسرے سے باتیں کریں تو ہر ایک کی شنوائی دوسرے کی شنوائی کی مصدق ہوگی اور پھر اس پر ایک حکایت معروض ہے...

حکایت

حضرت سید الطائفہ جنید بغدادی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک شخص کو مضطرب اور بے قرار دیکھ کر وجہ پوچھی تو اس نے عرض کیا کہ اپنی والدہ کو جہنم میں دیکھتا ہوں، آپ نے اس سے تو کچھ نہ فرمایا پر موافق اس حدیث کے جس میں پچھتر ہزار یا لاکھ بار کلمہ طیبہ کے ثواب پر وعدہ مغفرت ہے اسی قدر کلمہ جو آپ کا پڑھا ہوا تھا اس کی والدہ کی روح کو بخشا... ہرچند ابھی اس سے کچھ ذکر نہیں کیا تھا جو اس کو مسرور پایا... اس حزن سابق کے بعد اس خوشی کی علت پوچھی تو اس نے کہا کہ اب میں اپنی والدہ کو جنت میں دیکھتا ہوں... اس پر آپ نے فرمایا کہ اس جوان کے مکاشفہ کی صحت حدیث معلوم سے معلوم ہوئی اور حدیث مذکور کی صحت اس کے مکاشفہ سے معلوم ہوئی... سو جیسے حدیث معلوم باعتبار سند تو ضعیف تھی پر بطریق مذکور اُس کی صحت منکشف ہوئی... اسی طرح حدیث "لا نورث" کو اگر صحیح سمجھ لیجئے تو کیا نقصان ہے... مکاشفہ میں تو احتمال خطا بھی تھا، یہاں تو آیات و روایات صحیحہ موجود ہیں اور حکایت مذکورہ میں احتمال وضع ہو تو ہرچند اس کا وضعی ہونا ہمارے مدعا کے مخالف نہیں کیونکہ مثال میں تو فرض بھی کام دے جاتا ہے مگر تاہم یوں سمجھ کر کہ سیاہ دلوں کا مکاشفہ کی بات سے راہ پر آنا تو معلوم اس نام سے ان کے حق میں اُلٹی اور گمراہی کا اندیشہ ہے اس لیے ان کی فہم کے موافق ایک اور مثال واضح لکھتا ہوں...

مثال

فرض کیجئے دو مرد عادل کسی ایک بات پر متفق ہوں اور تیسرا کوئی جھوٹا آدمی ایسی بات کہے کہ ان دونوں کی بات کے مؤید ہو تو جیسے ان دو کی خبر تیسرے کی بات کی مصدق ہے اس تیسرے کی خبر ان دو کی خبر کی مؤید ہوگی ایسی ہی ماخذ سلامت جسد اور ممانعت نکاح ازواج مطہرات تو حدیث ''لانورث'' کی مصدق اور یہ حدیث ان دونوں کے ماخذ کی مؤید ہوگی...

غرض ذکر حدیث ''لانورث'' جیسے اہل حق کے حق میں مثبت مدعا ہے، مخالف و منکر کے لیے بھی بوجہ تائید مذکور کسی قدر جانگزا ہے... علاوہ بریں یہ ایک حدیث اگر شیعوں کو مسلم نہیں تو نہ سہی اور ایسی روایتیں اور آیتیں ہیں کہ نہ میراث کی آیتوں کے مخالف نہ کسی اور آیت کے معارض، پھر بایں ہمہ درباره اثبات حیات مؤید ان میں سے ایک تو وہ روایت جس کا ماحصل یہ ہے کہ جس نے میرے مرنے کے بعد میری زیارت کی تو گویا اس نے جیتے جی میری زیارت کی، اہل فہم پر روشن ہوگا کہ غرض اس کلام سے تسکین خاطر حزین مشتاقان دیدار سرور دین ہے جو کم نصیبی سے آپ کی زیارت سے محروم رہے، موانع خارجی کے باعث آنے نہ پائے یا آپ کے بعد اس عالم میں آئے سو تسکین جب ہی متصور ہے کہ آپ زندہ ہوں... محبان ایمانی کو ملاقات پس پردہ بھی کافی ہے، آنکھوں سے نہ دیکھا نہ سہی، عبداللہ بن مکتوم کو جو نابینا تھے باوجود محرومی دیداریوں نہیں کہہ سکتے کہ دیدار سے محروم رہے، دوسرے وہ روایت جس کا یہ مضمون ہے کہ جس نے حج کیا اور میری زیارت نہ کی تو اس نے مجھ پر جفا کی...

تیسرے وہ روایتیں جن سے انبیاء کا قبور میں نماز پڑھنا ثابت ہوتا ہے... چوتھے وہ روایت جس سے حضرت موسیٰ علیہ السلام کا بالخصوص قبر میں نماز پڑھنا ثابت ہے... پانچویں معراج کی روایت جس سے انبیاء گزشتہ کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ

وسلم کے پیچھے نماز پڑھنا اور بہ ترتیب معلوم آسمانوں میں ان سے ملاقات کا ہونا ثابت ہوتا ہے... ان روایات میں بعض روایات کا باعتبار سند کے چنداں قوی نہ ہونا مُضر نہیں... چند ضعیف باہم مل کر ایسی طرح قوی ہو جاتے ہیں... جیسے بہت سے احاد مل کر متواتر بن جاتے ہیں... یہاں تو فقط ضعاف ہی نہیں دو ضعیف ہیں تو دو صحیح بھی ہیں رہی، آیتیں سو ایک تو ان میں سے یہ آیت ہے:

"وَلَوْ اَنَّهُمْ اِذْ ظَّلَمُوْا اَنْفُسَهُمْ جَآءُوْكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللّٰهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُوْلُ لَوَجَدُوا اللّٰهَ تَوَّابًا رَّحِيْمًا"

کیونکہ اس میں کسی کی تخصیص نہیں، آپ کے ہم عصر ہوں یا بعد کے اُمتی ہوں اور تخصیص ہو تو کیونکر ہو آپ کا وجود تربیت تمام اُمت کے لیے یکساں رحمت ہے کہ پچھلے اُمتیوں کا آپ کی خدمت میں آنا اور استغفار کرنا اور کرانا جب ہی متصور ہے کہ آپ قبر میں زندہ ہوں اور اگر اہل عصر ہی کے ساتھ، یہ فضیلت مخصوص تھی تو آیت "اَلنَّبِيُّ اَوْلٰى بِالْمُؤْمِنِيْنَ مِنْ اَنْفُسِهِمْ وَاَزْوَاجُهٗ اُمَّهَاتُهُمْ" کے دونوں جملے جدا جدا آپ کی حیات پر اسی طرح دلالت کرتے ہیں کہ ان شاء اللہ قرآن کے ماننے والوں کو تو گنجائش انکار رہتی نہیں اور جو شخص قرآن کے انکار سے موافق حدیث ثقلین لاریب داخل زمرۂ گمراہان ہو چکا، اس کی راہ پر لانے کی کوئی تدبیر نہیں...

غرض جو لوگ کلام اللہ کو بیاض عثمانی کہہ کر خدا کی آیات سے اپنے خیالات واہیات کو مقدم سمجھتے ہیں، وہ لوگ تو اپنے عقیدے کے موافق بھی بشہادت حدیث مذکور گمراہ ہوں گے، وہ نہ مانیں تو وہ جانیں پر مؤمنان باخلاص کو بعد استماع تفسیر آیت مذکور ان شاء اللہ تسلیم دعویٰ معلوم لازم ہوگا مگر چونکہ مدافعت خدشہ چہارم بھی اسی آیت کی تفسیر پر موقوف ہے... خدشہ چہارم کی تقریر یاد دلا کر بعد کو اپنے جی کی باتیں عرض کروں گا...

اس لیے تقریر خدشہ چہارم اوّل معروض ہے...

وہ یہ ہے کہ صاحب رسالہ حرمت نکاح ازواج مطہرات سے رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم کی حیات پر استدلال کرتا ہے اور علماء متقدمین نے حرمت نکاح ازواج رضوان اللہ علیہم اجمعین کو آپ کے حیات پر متفرع نہیں سمجھا بلکہ ان کے اُمہات المؤمنین ہونے کا ثمرہ قرار دیا ہے... یہی وجہ ہوئی کہ منکوحہ نبوی غیر مدخولہ بہا کے نکاح کو سلف سے لے کر خلف تک سب نے جائز رکھا ہے... اگر علت ممانعت نکاح حیات ہوتی تو مدخولہ بہا کی کیا تخصیص تھی... مدخولہ بہا اور غیر مدخولہ بہا دونوں کا نکاح اُمتیوں کو حرام ہوتا...

الغرض خیال صاحب رسالہ در بارہ حرمت مذکورہ مخالف اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم اجمعین وغیرہم معلوم ہوتا ہے اس لیے یہ ہیچمدان عرض پرداز ہے کہ ہمارا ادھر بھی کیا گیا ہے... حرمت نکاح ازواج مطہرات اگر حیات سرورِ کائنات علیہ الصلوٰۃ والتسلیمات پر متفرع نہیں بلکہ ازواج مطہرات کے اُمہات ہونے پر متفرع ہے تو اُمہات ہونا ازواج مطہرات کا آپ کی حیات پر متفرع ہے بلکہ حسب خصائص نبوی متعلقہ باب نکاح ہوں کہ نہ ہوں... اگر غور کیجیے تو متفرع اسی بات پر معلوم ہوتے ہیں جو موجب دوام و بقاء و استمرار حیات سرور کائنات علیہ الصلوٰۃ والتسلیمات ہے... کاش اس گرفتار افکار کو فرصت قرار واقعی میسر آتی جو حسرت تحریر اثبات دعویٰ مذکور نکل جاتی... مگر بایں خیال کہ اثناء راہ مقصود میں اِدھر اُدھر بھٹکنا اپنی کم فہمی کی دلیل ہوتی ہے... ادھر ایک علت کے دس معلولوں میں سے ایک کی وجہ ارتباط بھی اگر منکشف ہو جاتی ہے تو اہل فہم کو اور معلولوں کی وجہ ارتباط بھی معلوم ہو جاتی ہے، اوروں کو چھوڑ کر عنانِ عزیمت بنام خدا اس بات کے اثبات کی طرف موڑتا ہوں کہ آپ کے تمام خصائص نکاح حرمت ازدواج ہو یا کچھ ازواج مطہرات کا اُمہات ہونا ہو یا اور کچھ سب اسی بات پر متفرع ہیں کہ آپ کی حیات قابل زوال اور ممکن الانفکاک نہیں... سو اگر متقدمین نے حرمت نکاح ازواج مطہرات کو ان کے اُمہات ہونے پر متفرع کیا ہے تو یہ خاکپائے متقدمین و متاخرین ان کے اُمہات ہونے کو آپ کی حیات پر متفرع دیکھتا ہے... غرض ہماری بات پھر بھی ہاتھ سے نہیں جاتی بلکہ حیات نبوی اور بھی مدلل ہو جائے گی...

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ یہ بات تو بدیہی ہے اور تو اور شیعہ بھی جانتے ہوں گے کہ ازواج مطہرات کا اُمہات المؤمنین والمؤمنات ہونا ان کا کمال ذاتی نہیں ورنہ یہ حکم حرمت قبل نکاح نبوی بھی ہوتا یہ کمال ان کو میسر آیا ہے تو بدولت شرف ازدواج حبیب ذی الجلال صلی اللہ علیہ وسلم میسر آیا ہے...اس صورت میں لاجرم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب صفت ابوت کا ثبوت چاہیے...سوابوت جسمانی یعنی آپ کے نطفہ سے مؤمنین کا پیدا ہونا تو بہ نسبت جمیع مؤمنین بالبداہتہ باطل ہے...ہو نہ ہو ابوت روحانی ہو یعنی ارواح مؤمنین آپ کی روح پرفتوح سے پیدا ہوئی ہوں...مگر اہل فہم جانتے ہوں گے کہ ابوت حقیقی اور بنوت حقیقی کی حقیقت اہل حقیقت کے نزدیک فقط اتنی ہے کہ والد واسطہ وجود ولد ہوتا ہے پر بایں طور کہ وجود ولد اس میں سے نکلتا ہے...

غرض ایک نوع کا انشقاق وجود بھی والد کی جانب ہوتا ہے...فقط توسط محض نہیں باقی رہی کیفیت وساطت اس کو ابوت و بنوت میں دخل نہیں، والد کی کیفیت وساطت اور والدہ کی کیفیت توسط کو دیکھئے اور پھر دیکھئے کہ باوجود اس اختلاف کے وصف والدیت میں دونوں یکساں مشترک ہیں...ادھر پرندوں کی کیفیت وساطت کو دیکھئے تو بنی آدم اور سوا ان کے اور جانوروں کی کیفیت وساطت نرالی ہی ہے... مگر انتساب ولد میں کچھ فرق نظر نہیں آتا...

غرض حقیقت شناسان اہل بصیرت اس تقریر کو سن کر سمجھ گئے ہوں گے کہ حقیقت ابوت فقط وساطت وجود بطور مذکوری ہے...کیفیت توسط کو اس میں کچھ دخل نہیں... یہی وجہ ہے کہ تمام اُصول کو کتنے ہی اوپر کیوں نہ ہوں آباء واُمہات کہتے ہیں...غرض کیفیت توسط کو ابوت میں کچھ دخل نہیں... ہاں توسط کے ساتھ ایک نوع کا انشقاق وجود بھی چاہیے مگر توسط مع الانشقاق سوا واسطہ فی العروض کے خارجیات میں اگر ہے تو واسطہ فی الثبوت ہے اس کی دونوں قسموں میں یہ بات نہیں اس کی ایک قسم جو حرکت میں منحصر ہے... چنانچہ ان شاء اللہ عنقریب واضح ہو جائے گا وہ تو من وجہ موصل اور من

وجہ مُعد ہوتی ہے... مثلاً حرکت دست حرکت قلم اور حرکت سیاہی کے لیے مُعد اور نفس سیاہی کے حق میں موصل الی القرطاس ہے اور دوسری قسم موصل محض ہوتی ہے... جیسے کاتب کہ قلم و سیاہی کے حق میں فقط موصل ہے اور یہی حقیقت تحریک ہے مگر ظاہر ہے کہ نہ حرکت حرکت سے منفق ہوتی ہے نہ حروف حرکت سے نہ حرکت کاتب سے غرض پیدا ہونے والی یہ دو چیزیں تھیں اور کاتب و حرکت ان کے حدوث میں واسطے تھے...

سو ان کی نسبت تو انتساب انشقاق معلوم ہاں سیاہی سے حروف البتہ منشق ہوتے ہیں... سو دربارہ عروض حروف جو ایک ہیئت خاص کی سیاہی ہے... کاغذ کے حق میں سیاہی واسطہ فی العروض ہی ہے، واسطہ فی الثبوت نہیں مگر چونکہ توضیح اس امر کی تعریف و بیان احکام وسائط پر موقوف ہے اور نیز بعضے غرضیں اُس سے متعلق ہیں اس لیے اول وسائط کے باب میں کچھ عرض و معروض ہے... واسطے دو قسم کے ہوتے ہیں... ایک واسطہ فی الثبوت، دوسرا واسطہ فی العروض، واسطہ فی العروض میں تو وہ وصف کہ جس کے عروض کے لیے معروض کو واسطہ کی ضرورت ہے... بلکہ خاص وہی حصہ جو معروض کو عارض ہے اوّلاً و بالذات تو واسطہ کے لیے ہوتا ہے اور ثانیاً و بالعرض ذو واسطہ اعنی معروض کے لیے بنظر ظاہر معروض موصوف بالصفت معلوم ہوتا ہے پر حقیقت میں واسطہ ہی موصوف ہوتا ہے...

وجہ اس کی یہ ہوتی ہے کہ صفت مذکورہ واسطہ کی صفت ذاتی اور اس کی لازم ماہیت ہوتی ہے اُس سے انفکاک کا احتمال نہیں ہوتا جو یوں کہا جائے کہ واسطہ سے منفک ہو کر معروض کے ساتھ قائم ہو گئی، پہلے واسطہ کے ساتھ قائم تھی اور وہ موصوف تھا... اب ذو واسطہ اعنی معروض کے ساتھ قائم ہے اور وہ موصوف ہو گیا بلکہ ہمیشہ وہ واسطہ ہی کے ساتھ قائم رہتی ہے اور ہمیشہ وہی موصوف رہتا ہے... ہاں حس ظاہر اور عقل غلط میں بوجہ اقتران صفت مذکورہ بالمعروض جو وقت تعدی اور دم انفعال کہ زمانہ وقوع فعل اور وقوع صفت ہوتا ہے اور وقوع افعال متعدیہ کو لازم ہے کہ صفت متعدیہ مفعول کے ساتھ مقترن ہو... یوں ہی ادراک کرتی ہے کہ معروض موصوف حقیقی ہے...

غرض وہ صفت جس کے حصول میں واسطہ کی ضرورت ہوتی ہے... ہر چند واسطہ کے حق میں لازم ماہیت ہوتی ہے پر حسب اصطلاح نحاۃ لازم نہیں ہوتی، متعدی ہوتی ہے واسطہ اس کے لیے فاعل اور معروض مفعول ہوتا ہے جیسے نور شمس کہ در حقیقت آفتاب کے ساتھ قائم ہے...

اگر در و دیوار یا اشجار و زمین و کہسار پر واقع ہو تو اس سے منفک نہیں ہو جاتا... ہاں ایک قسم کا اقتران زمین وغیرہ کے ساتھ بھی حاصل ہو جاتا ہے اور کیوں نہ ہو یہ نہ ہو تو وقوع اور تعدی ہی کیوں کر ہو... بالجملہ جیسے نور آفتاب عین وقت تعدی الی الارض اور دم وقوع آفتاب کے ساتھ قائم معلوم ہوتا ہے ایسے ہی ہر واسطہ فی العروض کو خیال فرمائیے... باقی رہی یہ بات کہ نور آفتاب لازم ماہیت آفتاب نہیں بلکہ لازم وجود خارجی ہے... پھر موافق تقریر سابق اس کو واسطہ فی العروض کہیے، سو اس کا جواب یہ ہے کہ واقعی در بارہ تنویر ارض آفتاب واسطہ فی العروض حقیقی نہیں اور کیوں کر ہو لازم وجود خارجی وصف عرضی ہوتا ہے...

بایں وجہ کہ ہر ما بالعرض کے لیے کوئی نہ کوئی ما بالذات چاہیے وہ خود اوروں کا دست نگر اور در بارہ حصول صفت لازمہ اوروں کا محتاج ہوتا ہے، واسطہ فی العروض حقیقی وہی ہوتا ہے جو در بارہ صفت متوسط فیہا کسی اور کا محتاج نہ ہو، مثال آفتاب و نور ارض میں اگر اس نور مندرج فی جسم الشمس کو خالق حقیقی نے جسم آفتاب کے ساتھ لازم کر دیا ہے... واسطہ فی العروض حقیقی کہیے تو زیبا ہے، واقعی وہ شعاعیں جو زمین تک پہنچتی ہیں، اگر نکلتی ہیں تو اسی نور مندرج سے نکلتی ہیں اور صادر ہوتی ہیں تو اسی سے صادر ہوتی ہیں... جسم آفتاب کو اس سے کچھ سروکار نہیں... ہاں اگر حقیقت آفتاب فقط نور ہی ہو اور قدرت کاملہ خداوندی نے اسی کو گول کُرہ کی شکل بنا دیا ہو تو پھر آفتاب ہی واسطہ فی العروض حقیقی ہوگا... اور یہ بات اہل فہم کے نزدیک کچھ مستبعد نہیں خاص کر ان لوگوں کے طور پر جو شعاعوں کو جسم کہتے ہیں...

اور بظاہر دیکھئے تو تعریف جسم شعاعوں پر سراپا مطابق آتی ہے اور منکروں کے پاس انکار کی کوئی حجت ایسی نہیں جس کا انکار نہ ہوسکے اور کوئی دلیل ایسی نہیں جس کا جواب بن نہ آئے، مگر نہ ہمیں اس کی تحقیق سے کوئی مطلب، نہ اس بات کے بطلان سے کچھ ہمارا نقصان جو اس کی تحقیق میں رڈ و کد کیجئے مگر اس قدر کہہ دینا ضرور ہے کہ حقیقت آفتاب اگر نور مجسم ہوگی تو نورانیت اور منوریت دونوں اس کے لوازم ماہیت میں سے ہوں گے... پھر نور کو بایں معنی لازم وجود خارجی کہنا قابل شنوائی نہ ہوگا...
بہر حال واسطہ فی العروض حقیقی وہی ہوتا ہے جو صفت عارضہ معروض کے حصول میں کسی اور کا محتاج نہ ہو ورنہ واسطہ فی العروض مجازی کہئے، حقیقی نہ کہئے جیسے آئینہ قلعی کردہ کو اس طرح آفتاب کے سامنے کیجئے کہ ایک نہج کا تقابل کسی پاس کی دیوار کے ساتھ بھی مثلاً اسے حاصل رہے تو اس صورت میں لاجرم جیسے وہ آئینہ آفتاب سے نور کو لے گا ویسے ہی دیوار مذکور کو بھی اس نور میں سے کچھ نہ کچھ دے گا... سو بہ نظر ظاہر یہ آئینہ دیوار کے حق میں واسطہ فی العروض ہے اور غور سے دیکھئے تو واسطہ فی الثبوت ہے... چنانچہ بعد استماع تنقیح حقیقت واسطہ فی الثبوت ان شاء اللہ یہ بات ثبوت کو پہنچ جائے گی...

غرض آئینہ صورت مرقومہ میں واسطہ فی العروض مجازی ہے واسطۂ فی العروض حقیقی تو وہ آفتاب ہے یا نور آفتاب ہے... اگر نور کو اس کے ساتھ قائم کہئے اور آفتاب کو نور مجسم نہ کہئے اور یہ بھی نہ سہی وہ نور جو زمین سے ملاصق ہے اور جس کے التصاق اور اتصال سے زمین منور معلوم ہوتی ہے زمین کی نورانیت کے لیے واسطہ فی العروض ہے وہ بذاتِ خود منور ہے اور زمین اس کے واسطہ سے منور ہے... غرض صفت تنویر اور نورانیت اس نور کے حق میں تو لازم ماہیت ہے اور اس کا کوئی انکار بھی نہیں کرسکتا اور زمین کے حق میں صفت مذکورہ عرضِ مفارق ہے... چنانچہ ظاہر ہے...

جب یہ بات خوب محقق ہوگئی اور واسطہ فی العروض کے حق میں صفت متوسط فیہا لازم ماہیت ہوتی ہے اور معروض کے حق میں عرض واسطہ کے حق

میں بالذات، معروض کے حق میں بالعرض واسطہ فاعل ہوتا ہے... معروض مفعول تو یہ بات اب سمجھ میں آ گئی ہوگی کہ محکوم علیہ حقیقی وہ واسطہ ہی ہوتا ہے ذو واسطہ معروض نہیں ہوتا اور واسطہ فی العروض علت صفت عارض معروض ہوتا ہے بلکہ یہ بات بھی معلوم ہوگئی ہوگی کہ محکوم علیہ حقیقی وہی ہے جو موصوف بالذات ہو اور نسبت حکمیہ حقیقیہ اگر ہوتی تو فیما بین علت و معلول و موصوف بالذات وصفت ذاتی ہی ہوتی ہے اور نیز یہ بھی ہر کوئی سمجھ گیا ہوگا کہ واسطہ فی العروض حقیقی دربارہ وجود کہیئے یا کسی اور صفت وجودی کی نسبت کہیئے سواء موجود مطلق خداوند برحق کے اور کوئی نہیں، آخر اپنے وجود کا حال کون نہیں جانتا کہ عرضی ہے ذاتی نہیں ورنہ ہمیشہ سے ہوتا اور ہمیشہ رہتا... یہ عیب حدوث اور داغ احتیاج ہی کیوں ہمارے نام لگتا اور جب وجود عرضی ہے تو صفات وجودیہ بتامہا پہلے عرضی ہوں گی اور اس تقریر سے کیفیت ارتباط عالم بھی اپنے خالق کے ساتھ کسی قدر محقق ہوگئی اور یہ بھی معلوم ہوگیا کہ سوا اس کے اور کسی کو اگر واسطہ فی العروض کہتے ہیں تو بایں معنی کہتے ہیں کہ صفت متوسطہ فیہا خالق سے اوّل وہی لیتا ہے اور سوا اس کے اوروں کو اس کے واسطے سے پہنچتی ہے...

بایں ہمہ ایک وصف اعنی ایک حصہ اس کا مثل واسطہ فی العروض حقیقی دونوں میں مشترک ہوتا ہے اور نیز یہ بھی سمجھ میں آ گیا ہوگا کہ عظمت حقوق خداوندی کی بڑی وجہ اور عمدہ علت یہی ہے کہ وہ خود خلائق کے لیے واسطہ عروض وجود ہے یا اس کا وجود منبسط ہے جو بظاہر اس کے اور خلائق کے ساتھ ایسی نسبت رکھتا ہے جیسے نور آفتاب اور زمین وغیرہ کے ساتھ اور کیوں نہ ہو، ایسا معطی اور ایسا محسن کون ہوگا کہ تمام کمالات اپنے کمالات میں سے خلائق کو عنایت کرے اور بظاہر اپنا نام تک باقی نہ رکھے... دیکھیے ہم جس چیز کو دیکھتے ہیں اس کے وجود اور کمالات وجود باوجودیکہ عارض و مستعار اور عطا کردۂ پروردگار ہیں اسی کی طرف منسوب سمجھتے ہیں... کسی کا حاشیہ وقت ادراک یوں نہیں کہتا کہ یہ وجود اور یہ کمالات اس کے نہیں یوں بعد میں

عقل راز آشنا کہا کرے... سو اگر کوئی کسی کے وجود کا واسطہ فی العروض مجازی ہووے تو بعد خداوند ذوالجلال اس کے حقوق کو سمجھنا چاہیے... سبحان اللہ در بارۂ احسان اس عالم میں اگر کوئی نظیر خداوندی ہے تو واسطہ فی العروض ہے... مگر ظاہر ہے کہ خداوند اکبر کے مالک الملک ہونے کی وجہ یہی ہے کہ وجود اور کمالات وجود خلائق اس کی ذات کے ساتھ قائم ہیں... ان کی ذات کے ساتھ قائم نہیں وہ فقط شریک انتفاع ہیں... جیسا استعارہ میں ہوتا ہے تو اس صورت میں جس کا واسطہ فی العروض ہونا ہماری نسبت ثابت ہوگا اپنی وساطت کے موافق ہمارا مالک ہوگا...

رہا واسطہ **فی الثبوت** اس کی حقیقت اِس بے حقیقت کے نزدیک یہ ہے کہ یہ واسطہ حصہ عارضہ معروض میں مثل واسطہ فی العروض معروض کا شریک نہ ہو... اگر معروض کا شریک ہوگا تو پھر واسطہ فی الثبوت نہ ہوگا واسطہ فی العروض ہوگا کیونکہ شرکت یوں تو متصور نہیں کہ وصف متوسط فیہ واسطہ اور ذو واسطہ دونوں میں بالذات ہو کیونکہ یہ بات پہلے محقق ہو چکی ہے کہ صفات ذاتیہ میں وسائط کی گنجائش نہیں ہوتی ذات موصوف تن تنہا ان کے تحقق میں کافی ہوتی ہے...

بہر حال وہ صفت ایک میں ذاتی ہوگی تو دوسرے میں عرضی ہوگی... سو یہ بعینہ واسطہ فی العروض حقیقی کی صورت ہے یا دونوں میں عرضی ہوگی... جیسے واسطہ فی العروض غیر حقیقی کی صورت میں خوض کرنے سے معلوم ہوگا لیکن مخفی نہ ہوگا کہ کسی کلی کے حصۂ واحد میں مشترک ہونا دو طرح متصور ہے...

ایک تو یہ کہ واسطہ خود اس کلی اور اس وصف متوسط فیہ کا کوئی حصہ ہو جیسے حرکت مفتاح و قلم وغیرہ کے لیے واسطہ ہے... دوسرے یہ کہ اس کلی اور اس وصف کا حصہ تو نہ ہو پر اس وصف سے اور اس کلی سے واسطہ کو کچھ واسطہ بھی نہ ہو اعنی اس کا کوئی حصہ اس کو عارض نہ ہو... جیسے رنگریز کپڑے کے لیے واسطہ حصول رنگ کسنبہ و نیل ہے... پر خود موصوف برنگ کسنبہ و نیل نہیں اور اگر بالفرض واسطہ بھی اس کلی کے کسی حصہ کے

ساتھ موصوف ہو تو خاص اس حصہ کے ساتھ موصوف نہ ہو اور واسطہ بحیثیت اتصاف معلوم واسطہ نہ ہو، اعنی واسطہ کا اس وصف کے ساتھ موصوف ہونا ذو واسطہ کے موصوف ہونے میں کچھ دخل نہ رکھتا ہو جیسے فرض کیجئے کوئی شخص حالت رفتار اپنے ہاتھ کی لکڑی کو چکر دیتا جائے تو ظاہر ہے کہ ہاتھ کو لکڑی کے چکر کے لیے واسطہ ہے پر حرکت دست کو جو بوجہ رفتار لازم ہے لکڑی کے چکر میں کچھ مداخلت نہیں ہاں ہاتھ کی دوسری حرکت کو اگر کہئے تو بجا ہے...

جب اس قدر محقق ہو چکا تو اب ایک اور گزارش ہے... کہ واسطہ فی الثبوت کی قسم اوّل اعنی یہ کہ واسطہ خود اس وصف متوسط فیہ کا ایک حصہ ہو... منحصر حرکت ہی میں معلوم ہوتی ہے وجہ اس کی درکار ہے تو سنئے کہ تعدی اوصاف کو موصوف بالذات اعنی واسطہ فی العروض کی جانب سے موصوف بالعرض اعنی معروض کی جانب انتقال ضرور ہے... پر یہ بھی معلوم ہوگا کہ درصورت تباین امکنہ موصوف بالذات و موصوف بالعرض انتقال بے حرکت محال ہوتا ہے تو چار ناچار حرکت واسطہ فی العروض یا حرکت معروض کی ضرورت پڑتی ہے کیونکہ وجود ما بالعرض بے وجود ما بالذات ممکن ہی نہیں لیکن کبھی حرکت واسطہ فی العروض اور کسی واسطہ کی محتاج نہیں ہوتی جیسے دھواں خود حرکت کرتا ہے اور اطراف خانہ کو سیاہ کر دیتا ہے...

علیٰ ہذا القیاس معروض کبھی خود متحرک ہوتا ہے اور واسطہ فی العروض سے مستفید ہو جاتا ہے... جیسے گیدڑ کے نیل کے ماٹ میں گرنے کا قصہ مشہور ہے اور کبھی اس حرکت اور انتقال اور عروض کے لیے کسی اور کی تحریک کی ضرورت پڑتی ہے لیکن جیسے محرک روحانی کو تجدد ارادہ ضرور ہے... محرکات جسمانی کو تجدد حرکت اور اپنے متحرک ہونے کی خود حاجت ہے...

غرض تحریک بے حرکت متصور نہیں... بالجملہ جب حرکت واسطہ فی العروض یا حرکت معروض کے لیے اور کسی محرک کی ضرورت ہوتی ہے... تو اس کی

حرکت بھی حاجت ہوتی ہے جیسے رنگ ریز کبھی کپڑے کو رنگ میں ڈالتا ہے کبھی رنگ کو کپڑے پر چھڑکتا ہے.... بہر حال رنگریز خود بھی حرکت کرتا ہے...مگر ظاہر ہوگا کہ جیسے بضرورت متحرک مقصود اعنی واسطہ فی العروض حرکت مقصود کی ضرورت ہوتی ہے بضرورت حرکت کبھی محرک اور اس کی حرکت کی ضرورت ہوتی ہے...اگر متحرک مقصود بے محرک حاصل ہو جائے تو پھر محرک کا ہونا عروض میں بیکار ہے اسی واسطے بعض مواقع میں جیسے دو مثالیں معروض بھی ہو چکی ہیں محرک کی ضرورت نہیں ہوتی...

جب یہ محقق ہو چکا کہ عروض میں بغرض انتقال حرکت کی ضرورت ہے تو اتنا اور بھی یاد کر لینا چاہیے کہ اوصاف متجددہ میں ہر آن وزمان میں ایک جدا حصہ معروض کو عارض ہوتا ہے کیونکہ ثابتات اور متجددات اور قارالذات اور غیر قارالذات میں مابہ الامتیاز فقط یہی ہے کہ متجددات میں ہر آن میں فردِ جدید پیدا ہوتا جاتا ہے اور ثابتات میں وہی حصہ اوّل برابر مستمر چلا آتا ہے...علیٰ ہذا القیاس دو جسموں کو آن واحد میں حرکت کا ایک حصہ عارض نہیں ہوسکتا کیونکہ جیسے حرکت کے تجدد اعنی محدود ہونے کے لیے اور اس کے تشخص اور تعین کے لیے زمانہ کی حاجت ہے ایسے ہی مسافت کی بھی ضرورت ہے... سو اجسام میں مسافت یہی حیز اور مکان ہے اور خارج میں وجود کسی چیز کا بے تجدد اور تشخص متصور نہیں تو بالضرور ہر جسم کی حرکت محدود اور متشخص ہوگی اور بوجہ تبائن امکنہ حصص حرکات خود متبائن ہوں گے...اس صورت میں ایسا واسطہ جو از قسم مقصود بھی ہو اور عین حصہ عارض بھی ہو، سوا حرکت کے متصور نہیں، اس صورت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وساطت جو بوجہ ابوت روحانی مسلم ہو چکی ہے...

قطع نظر اس کے کہ انشقاق مذکور الصدر مفقود ہے، اس قسم میں تو داخل ہو ہی نہیں سکتی کون نہیں جانتا کہ آپ کا وجود باجود نہ از قسم حرکات ہے نہ ارواح مؤمنین از قسم حرکات ہاں اگر دونوں وجود از قسم حرکات ہوتے تو یہ بات قابل انکار نہ تھی کہ پہلی حرکت سے دوسری حرکت اگر منشق نہیں تو ایک قسم کا تفرع تو ہے جسے تولد سے مجازاً تعبیر کر سکتے ہیں...

رہی واسطہ فی الثبوت کی قسم ثانی اس کا حال پہلے ہی معلوم ہو چکا کہ اگر اس کی ضرورت ہوتی ہے تو بغرض ایصال حرکت ضرورت ہوتی ہے جو وقوع اور عروض کے لیے ضرور ہے... جیسے رنگ ریز کی وساطت کے دیکھنے سے واضح ہے بذاتِ خود ضروری نہیں نہ خواہ مخواہ وصول اس پر موقوف ہے کیونکہ کبھی وصول بے موصل بھی ہوتا ہے اور نہ نفس تحقق عارض کے لیے اس کی ضرورت ہے کیونکہ در بارہ عارض پہلے معروض ہو چکا ہے کہ وہ واسطہ فی العروض کا لازم ماہیت ہوتا ہے اور یہ بہت دیر ہوئی واضح ہو چکا ہے کہ لوازم ماہیت کے تحقق میں ماہیت تن تنہا کافی ہوتی ہے کسی کی وساطت اور توسط کی گنجائش نہیں ہوتی... غرض قسم ثانی واسطہ فی الثبوت موصل اور مفضی ہوتی ہے... سوا اس کے اس کو کچھ دخل نہیں نہ وجود عارض اس سے متولد ہو نہ وجود معروض نہ خواہ مخواہ موصل ہو، پھر اس کی طرف تولد کا انتساب قرین عقل ہرگز نہیں... ہاں ایصال و وصول و حرکت واسطہ فی العروض یا حرکت معروض کو اس سے متولد کہیے تو گو انشقاق نہیں تو بھی تولد کہنا گو نہ بجا ہے پر یہاں اس سے کیا کام چلتا ہے... ہاں ارواح مؤمنین از قسم ایصال و مصدق وصول حرکت ہوتیں تو کیا مضائقہ تھا...

جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بشہادت "وَاَزْوَاجُهٗۤ اُمَّهٰتُهُمْ" والد ارواح قرار دے سکتے ہیں... غرض وساطت نبوی وساطت ثبوتی تو نہیں کوئی سی قسم واسطہ فی الثبوت کی لیجیے ہو نہ ہو وساطت عروضی ہوگی... رہا واسطہ فی العروض کی طرف انتساب یہ بات ایسی نہیں کہ کوئی منکر بھی اس کا انکار کر سکے... کون نہیں جانتا اور پہلے بھی واضح ہو چکا ہے کہ عارض قطع نظر عروض و معروض سے لازم ماہیت واسطہ فی العروض ہوتا ہے اور لازم ماہیت وہی ہے جس کے تحقق میں ماہیت کافی ہو پھر اور تولد کس کا نام ہے کیونکہ انشقاق مذکور یہاں بخوبی موجود ہے... ہاں کوئی حجتی لا اُمتی اس میں تکرار کرے تو کرے کہ عروض عرض کا کام ہے ارواح جواہر ہیں، جواہر میں عروض کہاں جو واسطہ فی العروض سے متولد کہیے...

دوسرے مضمون توسط اس بات کو مقتضی ہے کہ ایک وسط ہو جس کو واسطہ کہئے اور دو طرفیں... سو یہاں دونوں مسلم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جن کو واسطہ فی العروض ٹھہرایا اور ارواح مؤمنین جن کو عارض کہہ لیجئے جیسے مقتضائے نبوت لازمہ ابوت نبوی ہے یا معروض تیسرا کوئی نہیں اور اگر کسی اعتبار سے ارواح کی جانب وہ مضمون نکال بھی لیجئے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو اس سلسلہ میں سب سے مقدم ہیں... پھر توسط کے کیا معنی؟

اس لیے یہ گزارش ہے کہ عالم اسباب کے تمام علل اگر چہ ماہیات ملزومہ ہی کیوں نہ ہوں بنظر غائر دیکھئے تو وسائط ہی ہیں کیونکہ ہر معلول کے لیے علت حقیقی تو وہی خالق کن فیکون ہے... علل واسباب کی راہ سے اسی کا فیض سب کو پہنچتا ہے معلول اور لوازم ماہیت کا وجود بہ نظر غائر دیکھئے تو علت اور ملزوم ہی کے ساتھ قائم ہوتا ہے... اس صورت میں علت اور ماہیت ملزومہ واسطہ فی العروض اور وجود عارض اور ماہیت لازم معروض ہوگی اور امور ثلاثہ حسب اقتضائے مفہوم جدا جدا نکل آئیں گے مگر یہ یاد رہے کہ وجود کا عارض ہونا بمعنی بالعرض ہے جو مقابل بالذات ہوتا ہے... بمعنی عرض مقابل جوہر نہیں جو یوں کہا جائے کہ وجود جو اپنے تحقق میں سب سے مستغنی ہے اور سب اپنے تحقق میں اس کے محتاج اگر عرض ہوگا تو پھر جوہر کون ہوگا... ہاں بالعرض کا اطلاق جوہر پر محال ہوتا تو میرا کہنا بھی بے جا تھا پر کون نہیں جانتا کہ فصول جواہر اگر جواہر ہیں تو بالعرض ہیں...

علاوہ بریں کوئی جنس بے اقتران فصول وعوارض مشخص نہیں ہوتے اور مشخصات کو صدق لازم ہے اس صورت میں جوہر بھی اپنے مشخصات پر محمول ہوگا کیونکہ تصادق طرفین ہی سے ہوتا ہے... اس صورت میں حمل جوہر علی المشخصات حمل عرضی ہی ہوگا جس کی بنا اسی مضمون بالعرض پر ہے...

رہا خدشہ توسط سو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر یہاں توسط نہیں تو موافق اصطلاح قدیم دیکھا تو واسطہ فی العروض پر اطلاق مفہوم توسط باعتبار لغت خوب مطابق نہ پایا، لازم ماہیت جو ماہیت کے ساتھ قائم ہوتا ہے، اگر معروض کو عارض ہوتا ہے تو

بایں معنی بواسطہ ماہیت عارض نہیں ہوتا کہ ماہیت لازم اور معروض کے وسط میں واقع ہے کون نہیں جانتا کہ ماہیت مقدم ہے وسط میں ہے تو لازم ہے... ہاں اتنی بات مسلم کہ واسطہ فی العروض اعنی ماہیت معلومہ جب تک معروض کے ساتھ مقترن یا منتسب نہ ہوگا عروض متحقق نہ ہوگا... غرض اقتران واسطہ فی العروض عروض بالذات سے مقدم ہے سوایسے ہی لازم کا موجود مطلق سے مستفید ہونا بے استفادہ ماہیت متصور نہیں ان کا اطلاق اگر صحیح ہے تو اس ہیچمدان کا اطلاق بھی صحیح ہے اور اگر تحقق عروض اور تمائز امور ثلاثہ بطور مذکور اب تک بھی ذہن نشین نہیں ہوا تو اور لیجئے پر نظر ظاہر بین کو بالائے طاق رکھیئے لازم خود مستلزم عروض ہے پر انصاف شرط ہے... مجھ کو نہ دیکھئے میری بات کو دیکھئے حادث کو اپنے تحقق میں اوّلاً و بالذات اگر ضرورت ہے تو کل تین چیزوں کی ضرورت ہے فاعل اعنی واسطہ فی العروض اور وقوع اعنی فعل اور محل وقوع اعنی منفعل سوا ان کے جو کچھ ہے اگر ضروریات میں سے ہے تو انہیں کے متممات میں سے ہے حادث کو فاعل کی ضرورت تو ظاہر ہے رہی وقوع اور محل وقوع اگر ان کی ضرورت نہ ہو تو یوں کہو عالم قدیم ہی رہا، حادث کہنے کی کیا ضرورت ہے کیونکہ جب فاعل حقیقی خداوند اکبر ٹھہرا اور فاعل کے ساتھ قیام فعل بمعنی ما بہ الفعل ضرور ہے اس لیے کہ وہ اس کے لوازم ماہیت میں سے ہوتا ہے... چنانچہ مکرر سہ کرر روشن ہو چکا ہے تو پھر بجز قدم اور کیا احتمال ہے... بہرحال وقوع اور محل وقوع کی حادث کو بالضرور ضرورت ہے... علاوہ بریں جیسے نفس وجود فاعل کی جانب سے حاصل ہوتا ہے تعین اور تشخص اور تشکل اور تصور محل وقوع کا طفیل ہوتا ہے مثال کی ضرورت ہے تو لیجئے:

مثال

شعاع آفتاب کا وجود اگر آفتاب کا فیض ہے تو یہ تثلیث و تربیع وغیرہ جو صحن خانوں کی دھوپوں میں نظر آتی ہے... صحن خانوں کا طفیل ہے مگر بسا اوقات محل وقوع

محسوس نہیں ہوتا اور بذات خود معلوم نہیں ہوسکتا اور کہیں بذات خود مدرک ومحسوس ہوتا ہے اور غور سے دیکھیے تو کہیں بھی محسوس نہیں ہوتا... احساس ہوتا ہے تو عوارض ہی کا ہوتا ہے اگر اجسام کا محل وقوع جو مکان ہے اور حرکات کا محل وقوع جو زمان ہے محسوس نہیں ہوتے تو جسم جو سواد و بیاض کا محل وقوع ہے اور جس کی نسبت وہم غلط کار سب سے زیادہ احساس کا مدعی ہے، سوا اِس کے کہ اس کے عوارض کو مثل سواد و بیاض وشکل و صورت ونرمی وسختی وخشکی وتری وگرمی وسردی ادراک کرلیا اور کیا محسوس ہوتا ہے...

غرض ہر حادث کو محل حوادث کی ضرورت ہے جس کو کبھی محل وقوع سے تعبیر کیا ہے اور کہیں مفعول اور کہیں منفعل کہا ہے... سو یہ محل وقوع ہی ہمیشہ معروض ہوتا ہے اور جو اس پر واقع ہوتا ہے وہ اس کے حق میں عارض ہوتا ہے اس صورت میں ہر حادث کے لیے ایک معروض ہوگا، ایک واسطہ فی العروض ہوگا... اس میں کوئی ہو جوہر ہو یا عرض روح ہو یا جسم ہاں یہ چیزیں مخلوق نہ ہوتیں قدیم ہوتیں تو یہ تقریر اُلٹی میرے منہ پر مارنی تھی مگر اہل اسلام کا یہ مقدور نہیں کہ ان کے حدوث سے انکار کریں اور کوئی جو چاہے سو بکے گوشت خر دندان سگ...

اس تقریر کے بعد کوئی بہت سے بہت چین بابرو ہو تو بایں وجہ ہو کہ جوہر اور جو اقسام جوہر ہیں... مثل ارواح واجسام عروض سے مستغنی ہیں اور ان کو بھی عروض کی ضرورت ہوئی تو پھر جوہر ہی کیا ہوئے، عرض کہو جوہر نہ کہو پر حقیقت شناسان معانی سنج جانتے ہوں گے کہ میری عرض اور پہلوں کا ارشاد باہم متعارض نہیں اپنی جدا اصطلاح ہے ان کا ارشاد تو مبنی اس بات پر ہے کہ جس کو وہ جوہر کہتے ہیں... اس کو اپنے تحقق میں فقط ایک محل وقوع کی ضرورت ہے اور کسی کی نہیں، پھر وہ اپنی اصطلاح میں اس ارتباط کو جو محل کے ساتھ ہوتا ہے عروض اور وقوع سے تعبیر نہیں کرتے... بخلاف عرض کے کہ اس کو اپنے تحقق میں ایک تو جوہر کی ضرورت ہے جو اس کا محل

وقوع ہوتا ہے اور اس کے ساتھ جو ارتباط ہوتا ہے اس کو عروض سے تعبیر کرتے ہیں... دوسرے جوہر کے محل وقوع کی حاجت ہے اور میری عرض یہ ہے کہ احتیاج محل وقوع سے کوئی خالی نہیں جوہر ہو یا عرض اور احتیاج کی وجہ سے کسی کو سوا خداوند اکبر کے جوہر حقیقی نہیں کہہ سکتے... ہاں اس کی نسبت جوہر کا اطلاق بمعنی مستغنی عن الغیر جتنا کہئے بجا ہے یوں تو کوئی اصطلاح کا مقلد کہے یا نہ کہے اور غور سے دیکھئے تو وہ بھی جوہر کو جوہر بوجہ استغناء ہی کہتے ہیں بوجہ امکان نہیں کہتے ورنہ عرض بھی جوہر ہوتا اور یہ بھی ظاہر ہے کہ متقابلین وحدانی الذات ہوتے ہیں ورنہ ایک نسبت شخصیہ کے دو منسوب الیہ یا دو منسوب لازم آئیں گے کیونکہ تقابل بھی ایک نسبت ہے... اس صورت میں فقط استغناء اور احتیاج پر دارومدار جوہریت و عرضیت ہوگا... امکان وغیرہ مفہومات مقترنہ کو اس سے کچھ سروکار نہیں لیکن ظاہر ہے کہ استغناء تام بجز واجب جل شانہ جو مصداق وجود ہے اور کسی کو نصیب نہیں...

علاوہ بریں ذاتیات جواہر کو اگر ایک دوسرے کی کچھ حاجت نہیں تو اقتران وترکیب کیوں ہے فعل عبث خدا کی نسبت متصور نہیں... بایں ہمہ پھر ماہیات محصلہ کس کو کہو گے بلکہ ماہیت مصنوعہ کہنا بھی زیبا نہیں، انسان کی صنعت سے سریا گر بنتا ہے تو خالی منفعت سے نہیں ہوتا اور پھر وہ منفعت ایسی ہے کہ باوجود تحصیل قطعات خشب ہر قطعہ ترتب منفعت سریر میں جو درحقیقت سبھی قطعات کی منفعت ہے دوسرے قطع کا محتاج ہے...

بجز اس کے کہ ہر ذاتی اپنے تقرر اور وقوع اور ظہور اور ترتب منفعت میں دوسرے ذاتی کا محتاج ہے اور کوئی وجہ ترکیب کی نہیں غرض بنظر غائر ایک دوسرے کا محل وقوع ہے یہ بات بھی تو خدا ہی میں ہے کہ اس کو محل وقوع کی حاجت نہیں... مگر جیسا خداوند کریم بذات خود مستغنی ہے ایک ذاتی دوسرے ذاتی سے مل کر مغنی اور مستغنی ہو جاتی ہے اور یہ استغناء مکتسب جوہر کہلاتا ہے ورنہ درحقیقت اس کے ہر پہلو سے اور بات بات سے عرضیت ٹپکتی ہے اور سوا محل وقوع کے درباره قیام خدا کی طرف احتیاج

کا ہونا تو قابل انکار ہی نہیں اعنی تمام ماہیت اگر قائم ہیں تو خدا کی ذات کے ساتھ قائم ہیں... سو اگر عرض بمعنی بالعرض نہیں تو مقابل جوہر تو پھر بھی رہیں...

سو جس نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ حقیقت عالم عوارض مجتمعہ فی ذات واحد ہے، بظاہر حق معلوم ہوتا ہے واللہ اعلم! اب بات دور جا پڑی، لازم یوں ہے کہ اصل مطلب کی طرف منہ موڑیئے...

جناب من ارواح جب حادث ٹھہریں تو ان کے لیے کوئی نہ کوئی محل وقوع ضرور ہوگا... سو گو اس کی حقیقت سے ہم واقف نہ ہوں پر اس قدر معلوم ہے کہ ان کے لیے ظرف تحقق ہے غایت مافی الباب جیسے اجسام کا ظرف تحقق مکان ہے اور حرکات کا ظرف تحقق زمان ارواح کا ظرف تحقق بھی کوئی اور ہی ہو سو اس کی حقیقت گو ہمیں مشخص اور محدود معلوم نہ ہو پر اتنا معلوم ہے کہ آیت "اَلنَّبِیُّ اَوْلٰی بِالْمُؤْمِنِیْنَ مِنْ اَنْفُسِهِمْ وَاَزْوَاجُهٗ اُمَّهَاتُهُمْ" میں "اُمَّهَاتُهُمْ" کی ضمیر "مُؤْمِنِیْن" کی طرف راجع ہے اور یہ بھی معلوم ہے کہ غرض اصلی اور مقصود اہم جن وانس کی پیدائش سے عبادت ہے... چنانچہ آیت "وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِیَعْبُدُوْنِ" دلیل کافی موجود ہے اور نیز یہ بھی معلوم ہے کہ دربارۂ عبادت مؤمنین کے لیے مقتدا اگر ہیں تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں اطمینان نہ ہو تو دو شاہد عدل موجود ہیں... ایک تو آیت:

☆...... قُلْ اِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّوْنَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُوْنِیْ یُحْبِبْكُمُ اللّٰهُ وَیَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوْبَكُمْ وَاللّٰهُ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ ۝

دوسری آیت: لَقَدْ كَانَ لَكُمْ رَسُوْلِ اللّٰهِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَنْ كَانَ یَرْجُوا اللّٰهَ وَالْیَوْمَ الْاٰخِرَ وَذَكَرَ اللّٰهَ كَثِیْرًا ۝

اور یہ بات عقل کو پہلے سے معلوم ہے کہ تکلیف مالایطاق اعنی اس بات کی تکلیف جس کا مادہ ہی مکلف میں نہ ہو خدا کی طرف سے متصور نہیں ورنہ پھر انسان معذور تھا کون نہیں جانتا کہ کان سے آنکھ کا کام نہیں ہو سکتا... اس لیے ضرور ہوا کہ

انسان اور جن میں کوئی ایسا جزو ہو جس کا مقتضاء اصلی عبادت ہو اور یہ بھی ظاہر ہے کہ مصداق لفظ مؤمن اگر ہوگا تو وہی جزو ہوگا کیونکہ عبادت اعنی انقیاد باطن اور خضوع و خشوع قلبی کے لیے ایمان ضرور ہے اور عبادت بمعنی مذکور ایمان کی لازم ماہیت جس میں ایمان ہوگا بالضرور وقت صدور احکام منقاد ہوگا ورنہ مؤمن نہ ہوگا... اس صورت میں بشہادت رجوع ضمیر "امّهاتهم الى المؤمنين" وہ ابوت نبوی جو جملہ "وازواجه امّهاتهم" سے ثابت ہوتی ہے بہ نسبت اسی جزو کے منحصر ہوگی جو مصداق مؤمن ہے اور بذات خود مقتضی عبادت ہے...

رہی یہ بات کہ بہ نسبت اور اجزاء کے آپ کی ابوت ہے کہ نہیں سو انحصار اقتداء سے جو بشہادت آیت "قل ان كنتم تحبون الله" اور آیت "لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة الخ" بہ نسبت حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثابت ہوا، یہ بات نکلتی ہے کہ آپ کی ابوت فقط بہ نسبت اسی جزء کے ہے جو مصداق مؤمن ہے کیونکہ یہ اقتداء جو ان آیتوں سے ثابت ہوتا ہے کسی قسم خاص کی باتوں کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ عقائد سے لے کر اعمال تک کوئی عقیدہ اور کوئی خلق اور کوئی حال اور کوئی عمل کیوں نہ ہو سب میں اقتداء نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ضرور ہے...

چنانچہ مقتضائے اطلاق یہی ہے اور نیز سب کے نزدیک مسلم بھی یہی ہے... مگر ظاہر ہے کہ یہ اقتداء بغرض معرفت انحاء عبادت ہے تو اس صورت میں لازم ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں سوائے اُس جزء کے جس کا مقتضاء اصلی عبادت ہو اور ایسا جزء نہ ہو جس کا مقتضا اس کے مقتضاء کے مخالف ہو جیسے اربع عناصر باہم متخالف الاثر والاقتضاء ہوتے ہیں اور جب ایسا جزء جو مخالف جزء مذکور بطور مذکور ہو نہ ہوگا تو لاجرم معصومیت لازم ہوگی کیونکہ گناہ کے لیے جو مخالف عبادت ہے کوئی ایسا جزء چاہیے جو مخالف جزء مقتضی عبادت ہو وہ نہیں تو گناہ بھی نہیں اور اس کے ساتھ آیت "اولئك الّذين هداهم الله فبهداهم اقتده" کو ملائیے تو اور انبیاء علیہم السلام کی معصومیت۔

بھی روشن ہو جائے گی... اس صورت میں زلات انبیاء علیہم السلام از قسم گناہ جس کی حقیقت مقتضاء جزء مخالف ٹھہری، ہرگز نہ ہوں گی، ہوں گی تو از قبیل غلط فہمی ہوں گی جس پر بوجہ کمال عنایت تنبیہ لازم ہے مگر چونکہ تنبیہ حبیب عتاب دشمن کے ہم رنگ ہوتی ہے تو عوام کالانعام کے حق میں موجب حیرانی ہو جاتی ہے مگر اس طرف دیکھا تو مقتضیات طبائع بنی آدم کو مختلف پایا، ایک کا مقتضاء طبع دوسرے کے مقتضاء طبع سے ملتا نہ دیکھا، دربارۂ عبادت یکساں اقتضاء ہے... نہ دربارۂ گناہ وطلب معیشت ہر کسی کا رنگ جدا ہے ڈھنگ جدا نہ آپس میں موافق نہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مطابق ورنہ امر اتباع ہی کی کیا حاجت تھی اور وعدہ محبوبیت اور مغفرت کی کیا ضرورت تھی...

اگر بغرض انجاح مطلب طبعی کہ اس کو بیان تفصیل عبادت کہئے بیان کے لیے امر کی ضرورت بھی تھی تو خود بخود بمقتضائے طبع سب بنی آدم کاربند اتباع ہوا کرتے... سو یہ اختلاف مقتضیات طبائع طبیعت واحدہ کا تو کام نہیں... لاجرم طبائع مختلفہ باہم منضم ہوں گی کیونکہ فقط اختلاف ہیئات عارضہ اشخاص مختلفہ اگر بدوں انضمام اور طبائع کے کسی طبیعت کے اشخاص میں ممکن بھی ہو تو باعث اختلاف مقتضیات متخالفہ نہیں ہوسکتا... خصوصاً عبادت اور گناہ کہ باہم ضد صریح ہیں اوروں میں اگر تخالف ہے تو دور کا تخالف ہے مگر تخالف دور کا ہو یا نزدیک کا طبیعت واحدہ اور ہیئات عارضہ اشخاص طبیعت واحدہ میں متصور نہیں... خصوصاً مقتضائے معارض عبادت کہ بے مقتضی معارض مقتضی ومنشاء عبادت نہیں ہوسکتا کیونکہ یہ بات بے تضاد اور امکان توارد محل واحد میں ممکن نہیں اور ہیئت اور ذوہیئت کا تضاد اور پھر توارد محل واحد معلوم، اگر یوں کہا جاوے کہ سوا انبیاء علیہم السلام کے اور کوئی معصوم نہیں نہ یہ کہ ممکن تو ہے پر کسی کا معصوم ہونا معلوم نہیں... تب تو بمعونت تقریر ہذا مطلب سہل ہے کیونکہ معصوم نہ ہونا خواہ مخواہ اس بات کو مقتضی ہے کہ سوائے انبیاء علیہم السلام کے اور سب میں کوئی جز ایسا ضرور ہے جو بذات خود مصدر ومنشاء گناہ ہے ورنہ پھر معصوم نہ ہونے کے کیا معنی تھے...

بہرحال یوں کہیے یا بطور سابق بسہولت کہیے یا بدقت اہل فہم پر یہ بات روشن ہوگئی کہ ارواح میں اقتران طبائع مختلفہ ضرور ہے ورنہ بمقتضائے طبیعت واحدہ مختلف نہیں ہوسکتا...اس صورت میں وہ جزء فقط جس کی نسبت ابوت نبوی ثابت ہوئی اور جس کو مصداق مؤمن اور مصدر عبادت قرار دیا ہے...رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات بابرکات سے صادر ہوا ہوگا اور طبائع باقیہ اس کے معروض ہیں اور وہ عارض ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم واسطہ فی العروض ہیں...

اس تقریر کے بعد اہل حق کو ان شاء اللہ کوئی شبہ باقی نہ رہے گا، ہاں رہے گا تو یہ رہے گا کہ حسب قرارداد صاحب رسالہ یہ بات تو مسلم ہے کہ تولد کے لیے والد کی جانب وساطت اور ایک نوع کا انشقاق چاہیے... پر یہ بات کہ وساطت مع الانشقاق وسائط کے اقسام میں سے واسطہ فی العروض ہی میں منحصر ہے ہنوز محل تامل ہے...والدین جسمانی لاجرم واسطہ فی الثبوت ہیں واسطہ فی العروض نہیں ورنہ بقاء ولد کے لیے بقاء والدین ضرور ہوتا...آخر یہ بات تو صاحب رسالہ نے بھی بیان کی ہے کہ معروض بظاہر موصوف ہوتا ہے حقیقت میں واسطہ فی العروض ہی موصوف ہوتا ہے...عارض بذاتِ خود قطع نظر عروض اور ہیئت عروض سے واسطہ فی العروض کا لازم ماہیت ہوتا ہے اور واسطہ فی العروض اس کا ملزوم واسطہ فی العروض اس کی علت اور وہ اس کا معلول اور قطع نظر دعویٰ، صاحب رسالہ...

یہ بات پہلے سے بھی معلوم اور مسلم ہے اور ظاہر ہے کہ صفت بے موصوف اور لازم ماہیت بے اپنی ملزوم کے اور معلول بے اپنی علت کے نہ موجود ہوسکتا ہے نہ باقی رہ سکتا ہے...اس صورت میں کیونکر کہا جائے کہ وساطت مع الانشقاق واسطہ فی العروض ہی میں منحصر ہے...اگر یہی ہے تو والدین جسمانی کا والد ہوتا اور یہ احکام کثیرہ جو اس پر متفرع ہوتے ہیں سب غلط ہیں...حالانکہ ابوت کی حقیقت اگر منتزع ہوتی ہے تو انہیں کے ابوت کی کیفیت اعنی وساطت مع الانشقاق کو دیکھ کر منتزع ہوتی ہے مگر آشنایان اسرار علوم پر یہ بات مخفی نہ ہوگی کہ توسط وجودی میں انشقاق الوجود عن الوجود انشقاق الموجود عن

الموجود سے بڑھ کر ہے اور یہ بھی معلوم ہوگا کہ کلیات مشککہ کی افراد کاملہ ہی مصداق حقیقت کاملہ ہوتے ہیں... افراد ناقصہ مصداق حقیقت کاملہ نہیں ہوتے اور یہ بھی معلوم ہوگا کہ ثابت باقتضاء النص اگر حنفیہ کے نزدیک عام نہیں ہوتا تو کامل ہونے میں تو اس کے کسی کو کلام ہی نہیں اور وجہ پوچھئے تو سنئے کہ:

بناء تشکیک **عروض** پر ہے طبیعت من حیث ہو تو محتمل اختلاف آثار ہو ہی نہیں سکتی... ملزوم کی جانب سے جسے واسطہ فی العروض کہئے سب حصص کو یکساں نسبت ہے... پھر یہ اختلاف آثار جو درصورت تشکیک لازم ہے ہو نہ ہو قابل اور معروض کی طرف سے ہوگا لیکن جو بات باقتضاء النص ثابت ہوتی ہے تو بایں وجہ ثابت ہوتی ہے کہ منطوق نص کی مبادی اور ضروریات میں سے ہوتی ہے بے اس کے منطوق متحقق نہیں ہوسکتا اور ظاہر ہے کہ امر ضروری بقدر ضرورت ثابت ہوتا ہے اور یہ بات پہلے معلوم ہوچکی ہے کہ معروض ضروریات وجود عارض میں سے نہیں... قطع نظر معروض سے وہ اپنے ملزوم کے ساتھ یہ جس کا لازم ماہیت ہے قائم ہوتا ہے معروض سے فقط محدود ہو جاتا ہے... سو اگر کوئی چیز بضرورت اقتضاء النص ثابت ہوگی اس کے ملزوم کا ثبوت تو ضروری ہوگا... معروض کے تحقق کی کچھ ضرورت نہیں سو جب معروض سے قطع نظر کیا جائے تو طبیعت عارض من حیث ہو اور من حیث انتسابہ الی الملزوم کامل اور متواطی ہوگا... طالب ذکی کو یہاں سے معلوم ہوگیا ہوگا کہ لاتشکیک فی الماہیات کے اگر کچھ معنی ہیں تو یہ ہیں کہ شئی من حیث ہو متواطی ہی تشکیک ہے تو عروض کے مرتبہ میں ہے اور اس کے ساتھ یہ بھی معلوم ہوگیا ہوگا کہ یہ جو منقول ہے کہ سوادیت میں تشکیک نہیں ہے اسودیت میں ہے اس کی بناء بھی اسی بات پر ہے احسان فراموشی سے تو کام نہیں پر جن کو آیت "هَلْ جَزَآءُ الْاِحْسَانِ اِلَّا الْاِحْسَانُ" یاد ہے میری اس عقدہ کشائی پر اُمید تو یوں ہے کہ دُعا ہی دیں گے ورنہ اس سے بھی کیا کم کہ اہل کتاب کی طرف داری میں بن پڑے یا نہ بن پڑے، مجھ سے دست وگریبان ہونے کو تیار تو نہ ہوں گے...

بالجملہ جب ابوت نبوی جملہ "وَاَزْوَاجُهٗ اُمَّهٰتُهُمْ" سے باقتضاء النص ثابت ہوئی اور حقیقت ابوت توسط مع الانشقاق ٹھہری تو بایں لحاظ کہ اس ثبوت میں کسی محل اور مقام کی طرف لحاظ کی گنجائش نہیں اور قطع نظر محل ومقام سے توسط مع الانشقاق اپنی ذات سے کامل ہے تو یہ توسط بوجہ اتم ثابت ہوگا مگر توسط بوجہ اتم وہی ہے جو واسطہ فی العروض کے ساتھ مخصوص ہے، اگر اب بھی تسلی نہ ہوئی ہو تو اس میں تو کوئی مضمون دقیق ہی نہیں کہ ابوت جسمانی میں انشقاق الوجود عن الوجود نہیں... انشقاق الموجود عن الموجود ہے کیونکہ والدین ولد کے یا اجزاء ولد کے حامل ہوتے ہیں ولد کا وجود ان کے وجود کے ساتھ قائم نہیں ہوتا... چنانچہ ظاہر بھی ہے اور مقتضاء دلیل بھی یہی ہے اگر اس کا وجود ان کے وجود کے ساتھ قائم نہیں ہوتا تو ان کے وجود کے ساتھ اس کا وجود اور ان کے عدم کے ساتھ اس کا عدم لازم آتا...

علیٰ ہذا القیاس والدین کا حامل ہونا خصوصاً والدہ کا تو محل تامل ہو ہی نہیں سکتا... ہم تو کہتے ہی ہیں خدائے تعالیٰ بھی "حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيفًا" فرما چکا ہے... بالجملہ ابوت جسمانی میں والدین اور ولد کا وجود جدا جدا مستقل بالذات ہوتا ہے... ہر ایک کے لیے ایک وجود متبائن قیوم ہے... سوایسا انشقاق کہ تبائن وجود باقی رہی جزئیات وہ بھی اجسام کے جزئیات کے ساتھ مخصوص ہے کیونکہ یہ بات بے تبائن امکنہ ولد متصور ہیں اور مکان اجسام ہی کے خصائص میں سے ہے اوصاف کلیہ میں یہ بات متصور ہیں تفصیل اجمال مطلوب ہے تو سنئے:

کہ انشقاق وجود کا وجود سے ہو یا موجود کا موجود سے اقتران باہمی بلکہ اشتمال یکے بر دیگرے ضرور ہے اور اشتمال کلیات اور کلیات کی نسبت اگر متصور ہے تو چار طرح متصور ہے ایک تو ملزوم کا اشتمال بہ نسبت لازم ماہیت، دوسرا عارض کا اشتمال بہ نسبت معروض، تیسرا عام کا اشتمال خاص کو، چوتھا ماہیت کا اشتمال اپنی جنس وفصل کو، تیسرے اور چوتھے اشتمال کا اشتمال ہونا تو ظاہر ہے... باقی پہلی صورت میں اشتمال کی وجہ یہ ہے کہ لازم ماہیت ذات ماہیت سے خارج ہوتا ہے نہ بذات خود مستقل ہوتا ہے، نہ خارج سے آتا ہے...

دوسری صورت میں ظاہر ہے کہ عارض خارج عن الذات کو کہتے ہیں... بایں ہمہ اوّل عوارض ہی محسوس ہوتے ہیں تو اس صورت میں لاجرم عارض معروض کو مشتمل ہوگا نہ کہ معروض عارض کو... لیکن ظاہر ہے کہ چاروں صورتوں میں تبائن امکنہ اور تبائن وجودات نہیں بلکہ اختلاط وجوداور اتحاد امکنہ ہے... لیکن ان چاروں صورتوں میں مضمون انشقاق خصوصاً بطور توسط اعنی منشق عنہ واسطۂ وجود منشق بہ ہوا کرے تو یہ صورت اوّل ہی میں ہے... صورت ثانی میں تو ظاہر ہے کہ معروض عارض کا اپنے وجوداور تحصل میں ہرگز محتاج نہیں، بلکہ اس کا وجود لازم اور ضرور ہے کہ وجود عارض سے ثابت بالذات ہو، کسی قدر ضرورت ہوتی ہے تو عارض ہی کو معروض کی ضرورت ہوتی ہے کیونکہ وہ اس کا محل تحقق ہوتا ہے اور یہ بھی نہ سہی لیکن اس میں تو کچھ کلام ہی نہیں کہ معروض محل مستغنی ہوتا ہے اور صورت ثالث اور رابع میں انشقاق کہئے تو یہ دُشواری ہے کہ صورت انشقاق میں بعد انشقاق منشق، منشق عنہ میں کچھ کمی اور نقصان لازم نہیں آجاتا، اس کا وجود جوں کا توں باقی رہتا ہے اور عام وخاص اور ماہیت اور اجزاء ماہیت میں انشقاق کہئے تو بعد اخراج خاص جو عام کا ایک حصہ اور بعد اخراج جنس وفصل جو ماہیت کے اجزاء ہوتے ہیں عام میں اور ماہیت میں اسی قدر کمی آجائے گی...

ہاں ملزوم اور لازم ماہیت ملزوم میں البتہ توسط وجود بھی بوجہ اتم ہے کیونکہ اس سے زیادہ توسط کی کوئی صورت ہی نہیں... چنانچہ مکرر سہ کرر روشن ہو چکا اور انشقاق وجود بھی بوجہ اکمل ہے... چنانچہ عنقریب یہ بات بھی پایہ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کیونکہ خداوند کریم اور مخلوقات میں اگر ربط ہے تو اسی قبیل کا ہے... مگر چونکہ عروض اور وقوع کو حدوث لازم ہے تو ماہیات مختلفہ جو خداوند کریم کی صور علمیہ بطور علم فعلی معلوم ہوتی ہے اور اس وجہ سے قدیم کہئے تو بجا ہے بوجہ عروض لوازم ماہیات مختلفہ مصداق حدوث ہوگئی ہیں... سو حقیقت حادث یا تعلق ہے یا ہیئت حاصلہ بوجہ اقتران وجود و عدم جو در صورت عام وخاص ضرور ہے...

مگر یہ بحث ایک دریائے ناپیدا کنار اور اس کی ہر موج ہم وزن بحر ذخار ہے... ہم سے ہیچمدان ایسے دریاؤں میں غلطان و پیچاں ہو کر ڈوب مرتے ہیں اس لیے اتنی ہی پر اکتفا کرتا ہوں اور ڈرتا ہوں کہ اس میں بھی کچھ خطا نہ ہو... واللہ اعلم بالصواب!

بالجملہ صور اربعہ میں سے صورت اوّل میں فقط یہ بات پائی جاتی ہے کہ توسط بھی ہو اور انشقاق بھی ہو... بایں ہمہ حضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی روح پر فتوح نہ ارواح مؤمنین کی نسبت عرض عام ورنہ ہماری ارواح متقدم بالذات ہوتیں نہ متاخر جیسے مقتضاء ابوت و نبوت مذکورہ ہے... بایں ہمہ تصادق ہوتا یہ تباین نہ ہوتا اور پھر تباین بھی خدا کی پناہ کہ زمین و آسمان کا فرق بھی اس کے سامنے ہم رنگ اتحاد ہے اور نہ ارواح مؤمنین کی نسبت عام جنسی ورنہ تصادق مذکور لازم تھا اور نہ ارواح مؤمنین اس کی جنس و فصل ورنہ قطع نظر تصادق کے ایک ماہیت کے غیر متناہی اجزاء لازم آئیں گے کیونکہ افراد خارجیہ اگر متناہی ہیں تو افراد مقدرہ نوع بنی آدم کا تو کچھ ٹھکانا ہی نہیں... بایں ہمہ کس کو جنس کہیے اور کس کو فصل اور سب کو جنس کہیے تو ایک مرتبہ میں ایک سے زیادہ جنسیں لازم آئیں گی اور سب کو فصل کہیے تو ایک مرتبہ میں ایک سے زیادہ فصلیں لازم آئیں گی... ہاں درصورت ارتباط لزوم ماہیت ان قبائح میں سے ایک بھی لازم نہیں آتا اور قبائح کا منتفی ہونا تو ظاہر ہے پر ایک تصادق میں اشتباہ ہو تو ہو سو اس کا جواب بھی سن لیجئے...

جواب: لازم ماہیت بالنظر الی ذاتہ اور بالنظر الی الملزوم مطلق ہوتا ہے... یہ خصوصیتیں فقط معروض کی جانب سے اکتساب کرتا ہے... چنانچہ میرا یہ کہنا کہ عارض سے معروض کو تشکل اور تجدد حاصل ہوتا ہے... یاد ہوگا اور مثال ہی درکار ہے تو لیجئے...

مثال

کرۂ شعاع آفتاب آفتاب کو مثلاً لازم ہے جس طرف سے دیکھئے اطلاق شعاع اس پر صحیح ہے اور یہ اطلاق ہر طرف سے مساوی یہ فرق شدت و ضعف و ترپیح و

تثلیث قابل اعنی معروض کی جانب سے ہے، آئینہ میں بھی شعاعیں زیادہ آتی ہیں اور دیوار واشجار وزمین وکہسار پر وہ بات نہیں ہوتی ایسے مدخل نور مثلاً روشن دان اگر مربع ہے تو نور داخل بھی مربع ہی ہوگا اور مثلث ہے تو نور داخل مثلث بن جائے گا... غرض یہ امتیاز فیما بین اس جانب سے ہے اُس جانب سے نہیں تو ارواح مؤمنین کا درجہ تمائز تو روح نبوی کے تبائن پر مابہ الامتیاز لازم ماہیت روح نبوی صلی اللہ علیہ وسلم نہیں جیسے تربیع وتثلیث مذکور لازم ماہیت آفتاب نہ تھیں اور اس وجہ سے اس پر صادق نہیں آتی تھیں اور درجۂ اطلاق میں بے شک لازم ماہیت پر تصادق کی ممانعت ممنوع ہے... جیسے نور مطلق کا حمل آفتاب پر بطور اشتقاق ممنوع نہیں...

باقی رہیں صور ثلاثہ باقیہ ان میں ظاہر ہے کہ تصادق اور امکان حمل مرتبہ امتیاز ضرور ہے... چنانچہ مردمان فہمیدہ سمجھ ہی گئے ہوں گے... بالجملہ آیت "وَاَزْوَاجُهٗ اُمَّهٰتُهُمْ" اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ ارواح مؤمنین کا وہ جزء جس کو مصداق مؤمن قرار دیا ہے اور جزء ایمانی کہیں تو بجا ہے... ذات بابرکات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے فائز ہوا ہے کیونکہ ضمیر "اُمّھاتم" مؤمنین کی طرف راجع ہے... چنانچہ مشرح اوپر معلوم ہو چکا ہے...

اور یہ بھی ظاہر ہے کہ وہ ایک مضمون کلی ہے کہ سب مؤمنین کی ارواح کو شامل ہے... سو بمقتضاء تقریر مسطور لاجرم اس میں اگر توسط اور اشتقاق ہوگا تو از قبیل صدور لوازم ماہیات ہوگا... رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم واسطہ فی العروض ہیں وہ جزا ایمانی آپ کے حق میں لازم ذاتی ہے...... ارواح کے حق میں عارض ہے، ارواح اس کے لیے معروض ہوں گی... غرض آپ کا توسط درباره وجود روحانی از قسم وساطت عروض ہے... منجملہ وساطت ثبوت نہیں اور طریق مختصر انحصار کے لیے ایک یہ ہے کہ واسطہ فی العروض میں اور واسطہ فی الثبوت کی ایک قسم میں تو واسطہ اور ذو واسطہ میں ایک طرح کا اشتراک ہوتا ہے...

چنانچہ ظاہر ہے واسطہ فی العروض میں وہی ایک حصہ دونوں طرف میں مشترک

ہوتا ہے اور واسطہ فی الثبوت کی ایک قسم میں ہر چند ایک حصہ دونوں طرف نہیں ہوتا، پر دو حصے ایک ہی کلی کے ہوتے ہیں... ہاں قسم ثانی واسطہ فی الثبوت میں اشتراک نہیں ہوتا، اور ہوتا بھی ہے تو اتصاف واسطہ کو اتصاف معروض میں کچھ دخل نہیں ہوتا... جیسے فرض کیجئے کہ کوئی رنگ ریز اپنا بھی قدرت خدا سے ایسا ہی رنگ رکھتا ہو، جیسا کپڑے کو رنگ کر بنا دیتا ہے... لیکن ظاہر ہے کہ اس کے رنگ ذاتی کو کپڑے کے رنگین ہونے میں کچھ دخل نہیں... اب سنئے کہ واسطہ فی الثبوت کی ایک قسم تو حرکت ہی میں منحصر ہے... چنانچہ اوپر مفصل معلوم ہو چکا اور مختصراً اب بھی سہی...

عالم میں دیکھئے تو ظروف میں تو زمانہ غیر قار الذات ہے اور مظروفات میں حرکت غیر قار الذات ہے... سو حرکت کا عدم قرار بھی بطفیل زمانہ ہی سمجھئے... غرض عدم قرار ذاتی زمانہ میں ہے اور حرکت میں عرضی اس کا تجدد زمانہ کے تجدد کا طفیل ہے... مگر سوا حرکت کے نہ کوئی وصف مظروف زمانہ ہے نہ مثل حرکت متجدد الذات ہے جو یوں کہا جائے کہ اس کا ایک حصہ متحرک کے حق میں دوسرے حصہ کے عروض کا مُعد ہے اور دوسرے کے حق میں دوسرے حصہ کے عروض کے لیے مبدأ اگر ایک کا اتصاف دوسرے کے اتصاف کا سبب ہوگا تو یوں ہی ہوگا کہ وہی ایک حصہ دونوں میں مشترک ہو جائے...

غرض واسطہ فی الثبوت کی وہ قسم جس میں اشتراک بھی ہو اور ایک کا اتصاف موجب اتصاف ذی واسطہ ہو بجز حرکت متصور نہیں... سو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وساطت بایں نظر کہ روحانیت دونوں طرف مشترک ہے اس قسم کی تو نہیں ہو سکتی ہاں دونوں جانبین حرکات میں سے ہوتیں تو مضائقہ نہ تھا اور قسم ثانی واسطہ فی الثبوت کہئے اور یوں کہئے کہ آپ کا اتصاف بوصف روحانیت مؤمنین کے اتصاف روحانیت میں کچھ دخل نہیں رکھتا تو اس میں یہ خرابی ہے کہ اگر دونوں کا اتصاف عرضی ہے تو اوّل تو خلاف مفروض لازم آئے گا... دوسرے ایک ماہیت ایک حصہ کا دوسرے حصہ کی نسبت سبب ہونا لازم پڑے گا لزوم لازم اوّل کی وجہ تو یہ ہے کہ اتصاف واسطہ کا

دخل نہ ہونا تو وہاں متصور ہے جہاں وصف عارض واسطہ اور ذو واسطہ کچھ اور ہو اور خود واسطہ کچھ اور جیسے مثال رنگریز سے خود ظاہر ہے... رنگریز اور چیز ہے اور رنگ عارض رنگریز اور رنگ عارض ثوب اور چیز ہو سکتا ہے کہ کسی نے اس کو رنگ دیا اور کسی کو اس نے رنگ دیا پر جہاں مصداق واسطہ خود وصف عارض ہی ہو... پھر کیوں کر کہیے کہ اتصاف معروض میں اس کو دخل نہیں... سو یہاں یہی قصہ ہے وصف عارض ارواح مؤمنین وہ جزء ایمانی ہے جس کا اوپر چند بار ذکر آ چکا ہے...

سو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف مصداق عین ذات وہی ہے... پھر کیوں کر کہیے کہ اس کا حصول ارواح کے عروض میں دخل نہیں رکھتا... باقی رہا لازم ثانی وہ خود ظاہر ہے کیونکہ جب دونوں طرف اتصاف عرضی ہو تو ان کے لیے کوئی ایک ہی ما بالذات ہوگا ورنہ صدور واحد عن الکثیر لازم آئے گا کیونکہ حصص منقسمہ بوجہ انقسام مختلف الماہیت نہیں ہو گئے متمیز اور منفصل ہو گئے ہیں...

غرض مجموعہ حصص شے واحد ہے اس کا ایک ہی ما بالذات چاہیے اور حصہ عارضہ روح نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اور حصص عارضہ ارواح مؤمنین کو مختلف الماہیت کہیے تو وہ اشتراک جو بوسیلہ آیات بینات "قُلْ اِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّوْنَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُوْنِيْ الخ..." اور آیت "لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيْ رَسُوْلِ اللّٰهِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ الخ" اور آیت "وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِيَعْبُدُوْنِ" ثابت ہو چکا ہے سب گاؤ خورد ہو جائے گا...

ہاں تشکیک کے کہنے کی گنجائش ہے مگر بوجہ تشکیک اختلاف ماہیت متصور نہیں کیوں کہ تشکیک کی بنا چنانچہ پہلے معروض ہو چکا ہے عروض پر ہے کامل فی الحقیقت تو موصوف بالذات ہوتا ہے اور معروض حسب قابلیت کمال میں متفاوت ہوتے ہیں... چنانچہ آئینہ اور زمین کے قابل النور ہونے کے تفاوت سے واضح ہے لیکن مطابق حکم نور سب میں وہی ایک چیز ہے اختلاف ماہیت کی گنجائش نہیں... غرض جب دونوں جانب اتصاف عرضی ہو اور ما بالذات دونوں کا ایک ہوا تو دونوں جانب ایک ہی ماہیت کے دو حصے ہوں گے...

رہی یہ بات کہ ایک ماہیت کا ایک حصہ اسی ماہیت کے دوسرے حصے کا سبب یا شرط اعنی واسطہ فی الثبوت یا واسطہ فی العروض ہوسکتا ہے یا نہیں، سو اس کا جواب یہ ہے کہ اوصاف قارۃ الذات میں تو یہ بات ممکن نہیں کیونکہ واسطہ فی الثبوت ہو یا واسطہ فی العروض مسبب سے تقدم ذاتی ضرور ہے... سو اوصاف قارۃ الذات میں جمیع حصص کا وجود تو برابر ہی ہونا چاہیے ورنہ قرار ذات کے پھر کیا معنی کیونکہ ایسی شئی کا وجود جب تک متصور نہیں کہ اس کے سارے حصے موجود ہوں... غرض نفس وجود حصص تو داخل وجود کلی ہے اس میں تو تقدم وتاخر کی گنجائش نہیں... ہاں عروض معروضات میں تقدم تاخر ممکن ہے لیکن ایک حصہ دوسرے حصہ اور اس کے معروض کے وسط میں واقع ہونا ممکن نہیں واسطہ فی الثبوت درحقیقت متمم فاعلیت فاعل ہوتا ہے...

یا یوں کہیے کہ امور ثلاثہ مذکورہ ضروریہ حدوث میں سے وقوع اس پر موقوف ہوتا ہے... اس کو اگر مابہ الوقوع کہیے تو بجا ہے... موصل ہوتا ہے تو وہی ہوتا ہے... سو اگر ایک حصہ دوسرے حصہ کے لیے موصل ہو اور متمم ہو تو لاجرم کوئی بات اس میں بنسبت اس دوسرے حصہ کے ایسی زائد ہوگی جس پر ایصال متفرع ہے اور جس کے سبب اس کو مابہ الوقوع کہیے...

سو یہ بات اگر نفس ماہیت پر متفرع کہیے تو ماہیت تو دونوں میں برابر مشترک ہے... اگر ماہیت ہی سرمایہ وقوع تھی تو دوسرے حصہ کی کیا حاجت تھی... علیٰ ہذا القیاس واسطہ فی العروض دونوں میں مشترک اور اگر معروض کی طرف یہ اختلاف منسوب ہے تو حصہ کا نام مفت بدنام ہے... ہماری غرض بھی یہی تھی کہ کسی ایک ماہیت کا ایک حصہ اسی ماہیت کے دوسرے حصہ کا واسطہ فی الثبوت نہیں ہوسکتا... اس صورت میں بالضرور ایک جانب اتصاف ذاتی اور دوسری جانب عرضی ہوگا... سو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب تو احتمال عرضیت باطل ہے ورنہ یہ وصف ابوت وبنوت منعکس ومنقلب ہو جائے گا ہو نہ ہو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب اتصاف ذاتی اور مؤمنین کی جانب

اتصاف عرضی ہوگا... مگر یہ بات بعینہ اسی کا ترجمہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دربارہ وجود روحانی جزء ایمانی واسطہ فی العروض کہیئے... والحمدللہ علیٰ ذالک!

اب ہم اگر اس بات کو یاد دلا کر ازواج مطہرات کا اُمہات المؤمنین والمؤمنات ہونا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ابوت فرع ہے... یوں دعویٰ کریں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی روح پُرفتوح مؤمنین کے وجود روحانی خاص کر جز ایمانی کے لیے واسطہ فی العروض ہے اور ارواح مؤمنین عارضی بمعنی مذکور اعنی ارواح مؤمنین آپ کی روح اقدس کے آثار ہیں اور بایں وجہ آپ ابوالمؤمنین ہیں...

تو ہم جانتے ہیں کہ قدر دان کلام ربانی جن کو بیان نکات آیات سے ترقی ایمان ہو اور محبان حبیب رب العالمین صلی اللہ علیہ وسلم جن کو آپ کی شرح کمالات سے شادمانی ہو، ایسے شاد ہو کر ان باتوں کو یاد کریں جیسے کوئی کھوئی ہوئی چیز جو عزیز بھی ہو پھر ہاتھ آجائے اور اس کو سنبھال کر رکھیں... بالجملہ جس کی طبیعت سلیم اور ذہن مستقیم ہے ان باتوں کو سن کر شاد ہوں گے اور سمجھ کر داد دیں گے اور کیوں نہ ہو، یہ تقریر کلام اللہ کے "تبیانًا لکلِّ شیءٍ" اور معدن الحقائق ہونے کے لیے عمدہ شاہد ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے شرف اور افضلیت کے لیے برہان کامل ہے دفع شبہات کے لیے جو دربارہ خصوصیات ضعیف الایمانوں کے دلوں میں آتے ہیں جو کچھ لکھا گیا ہے اور ان شاء اللہ لکھا جاوے گا... ماخذ صحیح ہے اور ازالہ تردوات کے لیے جو دربارہ کلام ربانی ہونے قرآن کے اور رسول حقانی ہونے حضرت حبیب الرحمٰن کے بعض طالبوں کے دلوں میں پڑ جاتے ہیں تقریر فصیح ہے...

غرض یہ استدلال جو جملہ "وَاَزْوَاجُہٗ اُمَّھٰتُھُمْ" سے ماخوذ ہے دربارۂ واسطہ فی العروض ہونے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بطور مذکور اہل فہم سلیم کے لیے افادہ یقین میں کافی ہے مگر باندیشۂ سوءفہمی متعصبین اور غلط کاری متوہمین اور نیز بایں نظر کہ اقتضاء النص اور دلالت التزامی پھر اقتضاء النص اور دلالت التزامی ہی ہے... عبارۃ

النص اور دلالت مطابقی کو نہیں پہنچتی، دوسرا ایسا جملہ جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطہ فی العروض ہونے میں عبارت النص اور آپ کی ابوت روحانی میں بدلالت مطابقی دلالت کرے... پیشکش ناظرین اوراق ہے:

جملہ "وَاَزْوَاجُهٗ اُمَّهٰتُهُمْ" پہلے سے متصل ہے، دوسرا جملہ یہ ہے "اَلنَّبِيُّ اَوْلٰى بِالْمُؤْمِنِيْنَ مِنْ اَنْفُسِهِمْ" جس کے یہ معنی ہیں کہ نبی زیادہ نزدیک ہے مومنوں سے بہ نسبت ان کی جانوں کے... یعنی ان کی جانیں ان سے اتنی نزدیک نہیں جتنا نبی ان سے نزدیک ہے... اصل معنی اولیٰ کے اقرب ہیں اور جس کسی نے "احب" اور "اولیٰ" بالتصرف اس کی تفسیر میں کہا ہے وہ اس کے مخالف نہیں اور اس قسم کی اقربیت کو احبیت اور اولیٰ بالتصرف ہونا لازم ہے...

علت محبوبیت اور اولویت تصرف یہی اقربیت ہے... پر اقربیت کے لیے یہ دونوں باتیں علت نہیں ہوسکتیں اور اب تک بھی اطمینان خاطر نہیں ہوا تو لیجئے، ادھر کان کیجئے اپنی ذات کے ساتھ محبت کا ہونا بدیہی ہے بلکہ اصل محبوب ہر کسی کے حق میں بالبداہتہ اپنی ہی ذات ہے... اس کے بعد جو اس سے قریب ہے بہ نسبت بعید کے زیادہ محبوب ہے اولاد اور بھائیوں کی محبت کا تفاوت اسی وجہ سے ہے مگر ایک قرب ظاہری ہے جیسے زمان یا مکان، دوسرا قرب باطنی جیسے قرب اخلاق وامزجہ واوصاف مگر جیسے قرب ظاہری میں اتحاد زمانی یا مکانی جس قدر ہو ضرور ہے قرب باطنی میں بھی کوئی امر مشترک ہوگا، سو امر مشترک کا نام ہم معدن رکھتے ہیں کیونکہ حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک قسم کے اشتراک کو معدن تعبیر فرمایا ہے... فہم ہو تو یہ بات حدیث "الناس معادن کمعادن الذهب والفضة" سے ظاہر ہے... بالجملہ اوّل درجہ کی محبت اپنے ساتھ ہوتی ہے اور دوسرے درجہ میں قریبوں کے ساتھ ہوتی ہے... قرابت نسبی میں محبت کا لزوم اور عدم قرابت نسبی میں محبت کا نہ ہونا جو بالبداہتہ مشہود ہے اس بات کے لیے عمدہ شاہد ہے کہ قرابت کو محبت لازم ہے...

پھر دیکھئے کہ قرابت نسبی کی حقیقت فقط اتنی ہے کہ اس کی اصل اعنی اجزاء لطفۂ پدری اس کی اصل کے ساتھ کبھی قرین تھے اور باہم ایک مکان میں مخلوط تھے، بعد پیدائش اگر دوسرا قرب سوائے مقاربۃ سابقہ کے میسر آجاتا ہے تو وہ محبت اور مضاعف ہو جاتی ہے... دیکھئے بچہ اگر پیدا ہوتے ہی مر جاتا ہے تو والدین کو اتنا صدمہ نہیں ہوتا اور اگر چندے آغوش مادر اور کنار پدر میں رہ کر جاں بحق تسلیم کرتا ہے تو والدین کیا کچھ رنج نہیں اُٹھاتے اور اگر جوان ہو کر جہان سے جاتا ہے تو پھر تو والدین مرنے سے پہلے مر جاتے ہیں... یہ ازدیاد صدمہ جو ازدیاد محبت پر دلالت کرتا ہے بجز مزید زمان قرب اور کسی وجہ سے نہیں... غرض جوں جوں قرب میں ترقی اور تضاعف ہوتا ہے ؤوں ؤوں محبت اور لوازم محبت اور آثار محبت میں ترقی اور تضاعف حاصل ہوتا ہے... یہاں تک کہ اگر دو آدمیوں کا انداز مزاج ایک سا ہوتا ہے اور رنگ ڈھنگ ملتا ہے تو بایں وجہ کہ یہ دونوں ایک معدن کے دو ٹکڑے ہیں اور کبھی باہم دونوں قرین یک دیگر تھے... ایک دوسرے سے مربوط ہوتے ہیں... اگرچہ رابطہ قرابت نسبی باہم نہ رکھتے ہوں... علیٰ ہذا القیاس ایک ولایت کے دو آدمی بلکہ ایک ضلع کے بلکہ ایک بستی کے دو آدمیوں میں جو ارتباط نظر آتا ہے وہ غیروں میں نظر نہیں آتا...

بنی آدم کو بنی آدم سے اور گھوڑوں کو گھوڑوں سے اور علیٰ ہذا القیاس اور جانوروں کو اور جانوروں سے جو ارتباط ہے غیروں سے نہیں اور کہیں ایک قسم کی قرابت محبت سے خالی نظر آئے تو دوسری قسم کی قرابت اور قرب کی محبت جو اس سے غالب ہوتی ہے اس کے معارض ہوتی ہے... چنانچہ اہل فہم خود سمجھ جائیں گے میرے سمجھانے کی حاجت نہیں...

بالجملہ قرب کسی قسم کا کیوں نہ ہو اپنے موافق مورث محبت ہوتا ہے خدا سے جس کا نام ہی قریب ہے اور جس کی شان "نَحْنُ اَقْرَبُ اِلَیْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِیْدِ" ہے... ہر نیک و بد کو ایک نوع کی محبت معلوم ہوتی ہے ورنہ اس کے طالب نہ ہوتے کوئی قوم اور کوئی مذہب ایسا نہیں جو بطور خود خدا کے طالب نہ ہوں، یہ سہی کہ سوا اہل اسلام کے

سب ناکام ہیں مگر ان کی ناکامی دلیل عدم محبت نہیں ہوسکتی... ثمرہ ضلالت اور غلطی راہ ہے اگر کسی کا عاشق اپنے معشوق کی طلب میں نکلے اور اپنی غلطی سے اس کے گھر کی راہ چھوڑ کر کسی اور طرف کو چلا جائے تو جیسے اس کی ناکامی میں شک نہیں ایسے ہی اس کی محبت میں بھی شک نہیں... یوں بھٹکتے پھرنا خود دلیل محبت ہے... محبت نہ ہوتی تو پھر کیا غرض تھی جو یوں عمر گنواتے... ادھر خداوند کریم ارشاد فرماتا ہے:

"اِنَّ اللّٰہَ لَا یُحِبُّ الْکَافِرِیْنَ" یہ دھمکی خود اس بات کی دلیل ہے کہ کافروں کے دل میں خدا کی محبت ہے ورنہ اس میں دھمکی ہی کیا تھی معشوق اپنے عاشق سے یوں کہے کہ مجھے تجھ سے محبت نہیں، میرا دل تجھ سے نہیں ملتا تو اسی کے دل سے پوچھئے کہ اس پر کیا گزرتی ہے اور یہ بات اس کے دل کا کیا حال کرتی ہے، ہاں کسی اجنبی سے اگر یہی بات کہے تو اس کی پاپوش سے بالجملہ یہ تخویف بے اس کے متصور نہیں کہ کفار کو خدا سے محبت ہو ورنہ نعوذ باللہ خدا کی طرف حرف عائد ہوگا کہ موقع دیکھیں نہ بے موقع جو چاہتے ہیں فرما دیتے ہیں اور اپنے حکیم اور متین ہونے کا کچھ لحاظ نہیں فرماتے اور علیٰ ہذا القیاس یہی آیت اس پر بھی دلالت کرتی ہے کہ مؤمنوں کے دل میں بھی اپنے رب العالمین کی محبت ہے کیونکہ یہ تخویف جو مقید بوصف کفر ہے... بحکم مفہوم مخالف مؤمنوں کے حق میں بشارت ہے... مگر ظاہر ہے کہ کسی چیز کی بشارت اسی کے حق میں متصور ہو جو اس کا طالب ہو...

سو خدا کی محبت کا وہی طالب ہوگا جو خدا کا محب ہوگا جو خدا سے کچھ علاقہ ہی نہیں رکھتا، اس کے حق میں خدا کی محبت کی خبر کیا بشارت ہوگی، اگر کوئی معشوق کسی غیر عاشق سے یوں کہے کہ مجھے تجھ سے محبت ہے تو اس کی طرف سے بجز اس کے اور کس جواب کی اُمید ہے کہ ہے تو میں کیا کروں... بالجملہ یہ تخویف اور بشارت اگر طرف ثانی میں محبت نہ ہو مخوف اور مبشر کی تذلیل کا سامان ہے... سو خداوند اکرم کجا، اور سامانِ تذلیل کجا...

غرض آیات ربانی کو دیکھئے اور حالات انسانی کو دیکھئے خدا کی محبت ہر دل میں نکلتی ہے لیکن اس کا سبب کوئی بتلائے تو سہی سوا اس قرب بے چون کے جس پر اسم شریف

قریب اور آیت "نَحْنُ اَقْرَبُ اِلَیْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِیْدِ" دلالت کرتی ہے اور کیا ہے جمال باکمال اب تک دیکھا نہیں خدا کے کلام محبت سے پہلے کسی نے سنی نہیں جو یوں ہی کہیے:

نہ تنہا عشق از دیدار خیزد بسا کین دولت از گفتار خیزد

اور اگر فرض کیجئے دیکھ کر ہی فریفتہ ہوئے ہیں، تب بھی یہی بات ہے کہ ان کی ارواح کو کسی قسم کا قرب اس جمال باکمال سے ہے جو سرمایہ اُلفت وموافقت ہے آدمی کو وہی چیزیں بھاتی ہیں جو اس کے کام آتی ہیں... مگر کسی کے کام وہی آتا ہے جو اس کے معدن کا ہوتا ہے... کہیں بھی سنا ہے کہ آگ کا کام خاک سے یا پانی سے یا ہوا سے یا کسی اور سے نکل سکتا ہے آگ کا کام آگ ہی سے نکلتا ہے، آنکھ کا کام آنکھ ہی سے نکلتا ہے... کان سے یا ناک سے یا ہاتھ سے یا پاؤں سے یا کسی اور عضو سے نہیں نکلتا... مگر موافقت بایں معنی کہ دونوں کا ایک معدن ہو و بعینہ قرابت نسبی ہے قرابت نسبی میں بھی یہی اتحاد معدن ہوتا ہے... بالجملہ موافقت قرب معدن کو محبت لازم ہے بلکہ محبت وہیں ہوتی ہے جہاں قرب معدن ہوتا ہے ہاں معدن کی دو قسمیں معلوم ہوتی ہیں...

اوّل یہ کہ دو چیزیں باہم ایک وصف انضمامی میں شریک ہوں اور یہ دونوں اس کلی کی فرد ہوں... جیسے دو انسان یا جیسے دو آدمی ایک اخلاق کے کہ وصف انسانی میں یا کسی خلق میں شریک ہیں اور دونوں اس کے فرد ہیں...

دوم یہ کہ کسی وصف انتزاعی میں شریک ہوں جیسے عربی ہونا یا ہندی فارسی وغیرہ ہونا یا مکی، مدنی، دہلوی وغیرہ ہونا... قسم اوّل کا نام ہم معدن اصلی اور حقیقی اور کلی رکھتے ہیں اور قسم ثانی کا نام جزئی اور فرعی اور غیر حقیقی رکھتے ہیں... قسم اوّل کی وجہ تسمیہ تو ظاہر ہے پر قسم ثانی کے جزئی ہونے میں شاید کسی کو کچھ تامل ہو، سو اس کا جواب یہ ہے:

کہ انتزاعیات اضافیات ہوتے ہیں اور اضافیات میں دربارۂ احکام اگر اعتبار ہوتا ہے تو مضاعف اعنی منشاء انتزاع کا ہوتا ہے اور وہ اس بحث میں ظاہر ہے کہ جزئی ہے کلی نہیں... غرض اس جگہ امر مشترک جو قابل اعتبار ہے اپنے وطن یا ضلع یا

ولایت مثلاً وہ جزئی ہے یوں بتکلف کہہ ہی سکتے ہیں کہ سکونت وطن واحد دونوں میں مشترک ہے اور وہ امر کلی ہے جزئی نہیں... لیکن ظاہر ہے کہ ایسی اضافت اوصاف انضمامیہ میں بھی نکل سکتی ہے اور باوجود اس کلیت اضافت کے مضاف اعنی وصف انضمامی کلی ہے اور یہاں مضاف جزئی ہے...

مگر ہر چند ہر قسم کا اتحاد معدن موجب محبت ہے لیکن وحدت حقیقی جس قدر موجب محبت ہے وحدت معدن غیر حقیقی اس قدر موجب محبت نہیں ہے اور کیوں نہ ہو وصف انتزاعی وصف انضمامی کو نہیں پہنچتا اور امر جزئی کلی کے برابر نہیں ہو سکتا... یہی وجہ ہے کہ بعض اوقات ایک بستی یا ایک ضلع یا ایک ملک کے دو آدمیوں میں باوجود اس وحدت معدن کے وہ محبت نہیں ہوتی جو دور دور کے رہنے والوں میں بوجہ اتحاد مزاج کے زیادہ نظر آتی ہے...

علیٰ ہذا القیاس دوستوں کا اتحاد بعض اوقات جو بھائیوں کی محبت اور اتحاد سے زیادہ نظر آتا ہے تو اس کی وجہ بھی یہی ہوتی ہے کہ وہاں اتحاد معدن حقیقی ہے اور یہاں اتحاد معدن عرضی کیونکہ حقیقت انسانی فقط روح ہے اور اخلاق روح سے متعلق ہیں اور قرابت نسبی بدن سے متعلق ہے روح سے اس کو کچھ سروکار نہیں... کون نہیں جانتا کہ ماں باپ کے صلب وشکم سے اولاد کا جسم پیدا ہوتا ہے روح پیدا نہیں ہوتی اور ظاہر ہے کہ بدن روح کے حق میں بمنزلہ مسکن ہے تو اتحاد نسبی میں بدن کو ایک اصل اور معدن اعنی مادر و پدر کی طرف انتساب ہوا... جیسا اتحاد وطن یا اتحاد ضلع یا اتحاد ولایت میں اسی ایک معدن کی طرف انتساب تھا ایسا ہی یہاں بھی بدن ہی کو ایک معدن کی طرف انتساب ہے اور محبت مذہبی اور محبت ایمانی اعنی اتحاد مذہب اور اشتراک ایمان کی وجہ سے جو محبت ہوتی ہے ہر چند بظاہر اس محبت کی علت معدن غیر حقیقی معلوم ہوتا ہے کیونکہ کسی ایک مقتداء اور پیشوا یا ایک مذہب کی طرف انتساب ہوتا ہے لیکن باوجود اس اشتراک کے جو اشتراک معدن عرضی معلوم ہوتا ہے اور خاص کر جب مذہب کا لحاظ کیا جائے بنظر غائر دیکھئے تو اتحاد مذہبی میں اتحاد معدن حقیقی بھی ہوتا ہے اور یہ اتحاد معدن عرضی بھی اسی کے طفیل میں پیدا ہو جاتا ہے،

شرح اس اجمال کی یہ ہے کہ اوصاف بالفعل کے لیے ضرور ہے کہ مرتبہ بالقوہ موصوف کے لیے پہلے سے حاصل ہو... چنانچہ ظاہر ہے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ ایمان اور کفر مثل غضب وحلم وجود وبخل وحسن وخلق وترشروئی وعدل وظلم کے اقسام بالفعل میں سے ہیں... سو جیسے اوصاف مذکورہ میں قبل مرتبہ فعلیت ایک مرتبہ قوت ایسا ہوتا ہے کہ جس کے اعتبار سے موصوف کو ہر دم غضبان وحلیم وجواد وبخیل وخوش خلق وبد خلق عادل وظالم کہہ سکتے ہیں... آثار غضب وحلم وجود وبخل وحسن خلق وغیرہ صادر ہوں کہ نہ ہوں ایسے ہی ایمان وکفر وتقویٰ وفسق وغیرہ کو بھی سمجھنا چاہیے اور یہ بھی ظاہر ہے خاص کر ناظرین اوراق گزشتہ پر کہ مرتبہ قوت ہمیشہ لازم ماہیت موصوف حقیقی ہوتا ہے...

اس صورت میں اشتراک وصف بالقوت از قسم اشتراک معدن حقیقی ہوگا اور یہ جو غلبہ محبت ایمانی اور مذہبی مشہور ہے اور بہ نسبت محبت نسبی کے اس کی قوت معلوم ہے... چنانچہ اس کے غلبہ کے وقت بھائیوں کو اگر مخالف ہوتے ہیں تو مار ڈالتے ہیں اور بھائی حقیقی نہ سہی بنی آدم سب آپس میں بھائی ہیں، ایک دوسرے کو جو بوجہ تخالف مذہب اکثر قتل کر دیتا ہے تو اس کی وجہ یہی ہے کہ یہاں اتحاد معدن حقیقی ہے اور نسب میں اتحاد معدن غیر حقیقی اور آدمی کو جو مال ودولت وآب ونان یا اپنے محسن کی محبت ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ غذا تو بدل ما یتحلل ہے باقی محسن اور اموال یا ذریعہ حصول بدل ما یتحلل ہیں یا آلہ تبدل یا مانع تحلل ہوتے ہیں اور اگر کہیں تبدل وتحلل کی گنجائش نہیں بھی ہوتی تو اس سے بھی کیا کم کہ کسی محبوب کے حصول کے لیے یہ اسباب ذریعہ ہوتے ہیں یا کسی محبوب کی حفظ کے وسیلہ بن جاتے ہیں اور اجزاء بدنی وہ ہیں کہ جن کے منتسبات اور متعلقات سے محبت ہے...

چہ جائیکہ وہ خود ہوں کیونکہ بھائی کو جو بھائی سے محبت ہے تو اس کی یہی وجہ ہے کہ اس کا بدن اور اس کا بدن دونوں ایک معدن سے نکلے ہیں اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں ایک کو دوسرے سے فقط علاقہ انتساب ہے... ایک بدن دوسرے بدن کے ساتھ

قائم نہیں، ایک دوسرے کا وصف نہیں غرض ایک دوسرے کے ساتھ منضم نہیں... ایک دوسرے کا وصف انضمامی نہیں فقط ایک علاقۂ انتساب ہے... سو جب اس کے بدن کے منتسبات اس قدر محبوب ہیں خود اجزأ بدن کس قدر محبوب ہوں گے... آخر بدن ایک وجہ سے قائم مقام اصل روح سمجھا جاتا ہے... یہی وجہ ہے کہ بہت سے احکام جسمی کو روح کی طرف جو اصل مرجع ضمائر ہے اور مسمی بعلم ہوتی ہے راجع کر دیتے ہیں کبھی کہتے ہیں کہ زید مثلاً دبلا یا موٹا ہو گیا یا فلاں شخص طویل ہے یا حسین ہے... علیٰ ہذا القیاس اور ظاہر ہے کہ یہ سب احکام جسمی ہیں روحی نہیں اور پھر بے واسطہ اظہار مضاف ان احکام کو روح کی طرف منسوب کر دیتے ہیں... غرض بایں وجہ کہ بدن انسانی ایک وجہ سے قائم مقام روح ہے... گویا اس کی محبت اپنی ہی محبت سمجھی جاتی ہے... جیسے جمالی محبت کو حالانکہ محبت جسمانی ہے عرف میں صاحب جمال کی طرف منسوب کیا کرتے ہیں...

رہا یہ شبہ کہ یہ تو مانا کہ محبت اپنے ساتھ ہوتی ہے یا اپنے قریب المعدن کے ساتھ مگر یہ یوں کر کہیے کہ کسی کا کام اسی سے نکلتا ہے جو اس کے معدن کا ہوتا ہے، آدمی کا کام غذا سے چلتا ہے اور آگ کا کام روغن سے نکلتا ہے حالانکہ اتحاد معدن نہیں، سو اس کا جواب اول تو یہی ہے کہ یہ بات اگر صحیح نہیں نہ سہی ہمیں فقط اتنی بات سے کام ہے کہ محبت اپنے بعد اپنے قریب المعدن کے ساتھ ہوتی ہے... مگر بایں نظر کہ محبت غذا قبل انکار نہیں اور پھر اتحاد معدن معلوم یہ عرض ہے کہ غذا اور روغن سے اگر بدن یا آگ کا کام چلتا ہے تو بعد اس کے چلتا ہے کہ شکل روغنی اور شکل غذائی زائل ہو کر شکل بدنی اور شکل ناری اس کی جگہ قائم ہو جاتی ہے اور اس صورت میں اتحاد معدن کے انکار کی گنجائش نہیں... اور یہ بات نہ سہی آخر اتنی بات سے تو انکار ہو ہی نہیں سکتا کہ روغن سے آگ کا کام چلتا ہے، پانی سے نہیں چلتا...

سو یہ فرق بجز اس کے نہیں ہو سکتا کہ پانی اور روغن میں فرق ہو... سو وہ فرق یوں تو ممکن ہی نہیں کہ پانی آگ سے موافق ہو اور روغن مخالف ہوگا تو یہی ہوگا

کہ روغن میں اور نار میں تو توافق اور پانی اور آگ میں تخالف ہو...وجہ توافق کی کچھ ہی سہی صورت ہو ہیولیٰ ہو جزء لایتجزیٰ ہو کچھ اور ہو... پھر صورت ہماری طرف سے جو ہر ہو عرض ہو کچھ اور ہو بالجملہ ہر چہ بادا باد اتحاد آثار کے لیے بقدر اتحاد مؤثر کا بھی اتحاد چاہیے...

جب یہ بات محقق ہوگئی تو اب سنئے کہ لاجرم محبت تو موافق ہی سے ہوگی مخالف سے نہ ہوگی... ہر کسی کو وہی چیز بھائے گی جو موافق ہوگی اعنی جس چیز سے ایک نوع کا اتحاد ہوگا اور جس سے تباین وتخالف ہوگا اس سے محبت تو درکنار اُلٹی عداوت اور مخالفت ہی ہوگی اور یہ بات باوجود بداہت اگر بایں وجہ مقبول نہیں کہ قاسم نے کیوں کہی تو یہ وجہ معقول مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد تو بہرحال قابل تسلیم وایمان ہے... جناب سرور کائنات علیہ وعلیٰ آلہ افضل الصلوٰت والتسلیمات بھی یوں ہی ارشاد فرماتے ہیں: "**الارواح جنود مجنّدة فما تعارف منها ائتلف و ما تناکر منها اختلف**"

جملہ "**الارواح جنود مجنّدة**"کو خیال فرمایئے اور پھر فرمایئے کہ اس سے وہی اتحاد معدن نکلتا ہے یا کچھ اور غرض حدیث "**الناس معادن کمعادن الذهب و الفضة**" اور حدیث "**الارواح جنود مجنّدة**" میں ایک ہی اصل کی طرف اشارہ ہے... ہاں فروع متفرعہ جدا جدا ہیں لیکن جب بناء محبت ایک نوع کے اتحاد پر ہوئی تو جس قدر اتحاد ہوگا اسی قدر محبت بھی ہوگی... سو جیسے دو بھائیوں میں فقط اتحاد معدن بایں معنی ہے کہ ایک ماں باپ کے صلب اور شکم سے خارج ہوئے ہیں اور اولاد اور ماں باپ میں اس سے زیادہ اتحاد ہے کیوں کہ دو بھائی اپنے آپ تو جدا جدا تھے پر معدن فقط ایک تھا اور یہاں ایک خارج ہے تو ایک معدن تیسری کوئی چیز ہی نہیں جس کو دونوں کا معدن قرار دیجئے اور ان دونوں کو بمنزلہ دو بھائیوں کے جدا جدا مقرر کیجئے، ایسے ہی دو مسلمانوں میں اگر اتحاد ہے تو یہ ہے کہ ایک معدن اعنی

ذات بابرکات محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فیض وجود سے موجود ہوئے ہیں...

اس صورت میں مسلمانوں اور خود حضرت سرورِ کائنات علیہ وعلیٰ آلہ افضل الصلوٰت والتسلیمات میں کوئی معدن مشترک نہ ہوگا بلکہ اہل ایمان بمنزلہ خارج اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بمنزلہ معدن ہوں گے...مگر جیسے بہ نسبت بھائیوں کے اولاد اور ماں باپ میں رابطہ محبت قوی ہے ایسے ہی بہ نسبت رابطہ فیما بین اہل اسلام کے وہ رابطہ جو فیما بین اہل ایمان اور حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہوگا، قوی تر ہوگا سو جس کسی نے "اولی من انفسھم" کی تفسیر میں "احب من انفسھم" کہا ہے اس کا یہ کہنا "اقرب من انفسھم" کے مخالف نہیں بلکہ اور مؤید ہے کیونکہ محبت کے لیے تو کوئی وجہ چاہیے اور تقریر مسطور سے واضح ہو چکا ہے کہ وجود محبت اتحاد معدن اور قرب معدن میں منحصر ہیں اور اگر واضح نہ ہوا ہو تو سنئے کہ استقراء سے معلوم ہوگا کہ محبت یا نسبی ہوتی ہے یا کمالی یا جمالی یا احسانی محبت نسبی اور احسانی کو تو سن چکے ہو کہ ایک میں اتحاد معدن خود ہے اور ایک میں متحد المعدن اور قریب المعدن کے حصول کے لیے محبوب احسانی ذریعہ ہوتا ہے...غرض محبت احسانی بالعرض ہوتی ہے...اصل محبوب تو کوئی قریب المعدن ہی ہوتا ہے... پر چونکہ محسن اس کے حصول کا سامان ہوتا ہے تو وہ محبت بالعرض اس طرف کو بھی عارض ہو جاتی ہے...

مگر ناظرین اوراق گزشتہ کو اس میں تامل نہ رہا ہوگا کہ موصوف بالعرض موصوف حقیقی نہیں ہوتا موصوف حقیقی وہ موصوف بالذات ہی ہوتا ہے اس لیے یہاں بھی محبوب حقیقی وہ قریب المعدن ہی رہا... محسن محبوب نہ ہوا رہی محبت کمالی اور جمالی اس کی صورت یہ ہے کہ کمال کا تو نام ہی کمال ہے پر جمال بھی ایک قسم خاص کا کمال ہے اور کمال ظاہر ہے کہ نقصان کے مقابل ہے...سو محب میں اگر وہ کمال موجود ہے کہ جو محبوب کی جانب سرمایۂ محبت ہے تب تو اتحاد معدن ظاہر ہے اور اگر نہیں تو یوں کہو محب میں نقصان اور کمی ہے مگر نقصان اور کمال کے لیے کوئی معیار اور پیمانہ

چاہیے... جیسے فرض کیجئے وجود جسمانی انسانی کے لیے اعضاء چند مقرر ہیں... مجموعہ ان سب کا کمال و نقصان اعضاء کے لیے معیار اور نمونہ ہے... اگر کسی کے پوری دو آنکھیں ہیں مثلاً تو فبہا ورنہ ایک ہے یا دونوں کی دونوں ندارد ہیں تو ہر کوئی کہتا ہے کہ اس قدر نقصان ہے... ایسے ہی ہر کمال و نقصان کا ایک نمونہ و معیار چاہیے...

سو اگر محبت میں نقصان ہے تو یوں کہیے کہ اس کے وجود جسمانی یا روحانی میں یہ عضو چاہیے تھا وہ نہیں ملا یا یہ وصف اور یہ خلق چاہیے تھا وہ عطا نہیں ہوا لیکن یہ عدم اس عدم سے کس بات میں کم ہے کہ آنکھ مثلاً ہو اور پھر پھوٹ جائے یا ہاتھ ہو اور ٹوٹ جائے فقط فرق ہے تو اتنا ہے کہ وہاں عدم سابق ہے یہاں عدم لاحق اس سے فرق محبت اور عدم محبت نہیں ہو سکتا... فرق شدت و ضعف متصور ہے، سو اس کی وجہ یہ ہے انتفاعات بالفعل جو اعضاء بدنی سے حاصل ہوتے ہیں ایک قسم کا احسان ہوتا ہے جو اعضاء کی طرف سے سمجھنا چاہیے... سو محبت احسانی اس محبت کمالی کے ساتھ منضم اور بہم ہو جاتی ہے...

علیٰ ہذا القیاس اولاد کے کھیل تماشے اور پیاری پیاری باتوں کو جو لڑکپن میں ہوتی ہیں اور خدمت اور اعانت کو جو جوانی میں کرتے ہیں از قسم احسان سمجھئے کیونکہ احسان کی حقیقت فقط اتنی ہے کہ کسی غیر سے کسی مقصود یا کسی محبوب کے حصول میں کچھ اعانت ہو... سو پیاری باتیں اور خدمت اور انتفاع کس کو مطلوب و مقصود نہیں ہوتا...

علاوہ بریں درصورت طول مقارنت ایک قرب زمانی بھی حاصل ہو اور قرب زمانی ہو یا قرب مکانی ہر قرب موجب محبت ہے کیونکہ یہ بھی ایک قسم کا قرب معدن ہے کلی نہیں جزئی ہی سہی، حقیقی نہیں غیر حقیقی ہی سہی... بہر حال عدم سابق ہو یا عدم لاحق دونوں موجب ملال ہوتے ہیں... چنانچہ اولاد کی تمنا قبل تولد اور رنج فراق بعد وفات اس پر شاہد ہے...

علاوہ بریں مادر زاد اندھوں، لنگڑوں کو آنکھ پاؤں کی تمنا کا ہونا اور صحیح سالموں کو اندھا لنگڑا ہو کر رنج و تاسف کرنا دونوں حال میں محبت کی دلیل ہے... اگر محبت نہ ہوتی تو

یہ تمنا اور یہ تاسف ہرگز متصور نہ تھا لیکن عدم لاحق کی صورت میں وہ محبت اپنی محبت سمجھی جاتی ہے... اگر آنکھوں والا اندھا ہو جاتا ہے تو اس کا رونا اپنی ہی آنکھوں کا رونا ہے کسی غیر کی آنکھوں کا رونا نہیں سمجھا جاتا... سو عدم سابق میں بھی اپنی ہی محبت سمجھئے کسی غیر کی محبت نہ سمجھئے، جب یہ بات مقرر ہو چکی تو ہماری گزارش بھی سنئے...

گزارش

کہ اہل کمال کی محبت بوجہ کمال ہوتی ہے اور کمال کی محبت بمقتضائے تقریر مسطور ایک وجہ سے اپنی ہی محبت ہے تو اس صورت میں اہل کمال کی محبت کی بنا بھی اسی قریب معدن پر ہوئی یہ تو اہل کمال اور اہل جمال کا ذکر ہے جو محبت کے ہم جنس ہوں جیسے بنی آدم کے لیے، بنی آدم پر لباس فاخروزیبا اور مرکب تیز و خوش نما اور مسکن عالی و خوش قطع و گلشن و گلزار و باغ و جو بار وغیرہ کی تمنا اور اُلفت میں مشکل ہے سو اس کا جواب اوّل تو یہ ہے:

کہ معادن مشترکہ کو بمنزلہ اجناس و انواع مشترکہ کے سمجھئے جیسے ان میں باوجودیکہ اشتراک سب میں مشترک تفاوت قرب و بعد ہے... مثلاً کوئی جنس قریب ہے کوئی بعید ایسے ہی معادن مشترکہ میں بھی باہم تفاوت قرب و بعد ہوتا ہے... اگرچہ بہ نسبت اُمور غیر مشترکہ کے سب قریب ہی سمجھے جائیں... سو جس چیز کو آپ زیبا یا خوش نما یا خوش قطع کہیں گے اگر وہ معدن قریب میں شریک نہیں تو کیا ہوا معدن بعید میں شریک ہے... اعنی کمال و جمال کہیں کیوں نہ ہو... آخر کمال و جمال ہے لیکن کمال و جمال مطلق بمنزلہ جنس ہے اور کمال انسانی خاص انسان کے لیے بمنزلہ نوع کے ہے یہ تو جب ہے کہ اشیاء مذکورہ کی محبت کو کمالی اور جمالی سمجھئے اور اگر احسانی کہئے اور بظاہر بجا ہے کیونکہ محبت احسانی حقیقت میں اس محبت کا نام ہے جو کسی سے بوجہ انتفاع پیدا ہو... تب اس تقریر کی کچھ حاجت ہی نہیں... ہاں اس وہم کے دفع کے لیے کہ بناء محبت اشیاء مذکورہ انتفاع پر ہے تو فرق نیک و بد کیوں ہے اتنا

اور کہنا ضرور ہے کہ خود منافع میں فرق نیک و بد ہے نیک سے منفعت نیک اور بد سے منفعت بد حاصل ہوتی ہے...

شرح اس معما کی یہ ہے کہ ممکنات خصوصاً خلاصہ ممکنات حضرت انسان کو غور سے دیکھئے تو مجموعہ حاجات ہے اور کیوں نہ ہو اگر یہ نہ ہو تو ممکن پھر ممکن نہ ہو واجب ہو غنا اور استغناء خواص واجب میں سے ہے اور حاجت کی بناء سب جانتے ہیں کہ عدم پر ہے جس چیز کی حاجت ہو اس کے یہ معنی ہوئے کہ وہ چیز نہیں اور یہ بھی ظاہر ہے کہ وجود بقدر عدم درکار ہوا کرتا ہے... اگر کسی کی آنکھ نہ ہو تو آنکھ ہی کی حاجت کہو اور آنکھ ہی درکار سمجھو...

اس صورت میں اس عدم اور وجود کے تطابق کی ایسی مثال ہوگی جیسے قالب اور مقلوب اور بدن اور انگرکھے کی مثال ہے کیونکہ قالب کے جوف میں اور انگرکھے کے اندر جس قدر خلو ہے اسی قدر مقلوب اور بدن کی ضرورت ہے کمی بیشی دونوں مطلوب نہیں بلکہ دونوں صورتیں موجب قبح ہیں... اس صورت میں جس قدر کوئی چیز اس عدم کے مطابق جو ملزوم حاجت ہے... اسی قدر مرغوب اور محبوب ہوگی... اس جگہ سے تفاوت رغبات کی وجہ جو فیما بین بنی آدم بلکہ تمام حیوانات میں مشہود ہے... خوب سمجھ میں آ گئی ہوگی...

یہ تقریر ہر چند منافع کے ساتھ مخصوص معلوم ہوتی ہے جن کی محبت محبت احسانی ہے لیکن بغور دیکھئے تو محبت کمالی اور محبت جمالی میں بھی یہ بات جاری ہے، اوّل ایک مقدمہ معروض ہے...

مقدمہ

وجود مطلق تو حضرت واجب الوجود ہی کا وجود ہے وجودات ممکنات وجودات مقیدہ اور وجودات خاصہ ہیں... وجہ اس کی یہ ہے کہ واجب الوجود بھی وجود خاص ہو تو عدم اس کو محیط ہو کیونکہ تخصیص الشئی بنفسہ تو محال ہے... ہو نہ ہو غیر سے ہو، سو سوا موجود کے بجز عدم اور کیا ہے جس سے تخصیص کی اُمید رکھئے لیکن وجود خاص اور وجود مقید جن

کے ایک ہی معنی ہیں بے اختصاص وتقیید متصور نہیں اور تقیید اور اختصاص کو تناہی لازم ہے... ورنہ ''لاتناہی بجمیع الوجوہ'' ہو اور اس سے زیادہ اطلاق کی کوئی صورت نہیں اور جب تناہی ہوئی تو احاطۂ العدم آپ لازم ہے ورنہ پھر وہی لاتناہی موجود ہے... مثال پوچھیے تو سطح کو دیکھیے کہ سطوح خاصہ اعنی مثلث ومربع ومخمس وغیرہ دائرہ وبیضوی ومنحرف وقطاع وغیرہ جو خطوط معلومہ کے احاطہ میں ہوتے ہیں قطع نظر خطوط معلومہ کے احاطہ کے دیکھیے تو تقیید اور اختصاص ہی نہیں اور بعد لحاظ خطوط معلومہ ملاحظہ کیجیے تو تقیید اور اختصاص تو معلوم پر تناہی اور احاطۂ العدم پہلے موجود ہے...

غرض یہ ہے کہ جب مثلث مثلاً ہوگا تو خطوط ثلاثہ کے باہر کے سطح کو اس سے منقطع سمجھ لیں گے ورنہ پھر مثلث کہاں اس کو شامل کیجیے تو پھر مثلث سے ہاتھ دھوئیے اور یہ غرض نہیں کہ آگے پھر سطح معدوم ہے جب مثال کی توضیح سے فراغت حاصل ہوئی تو اب سنئے:

کہ وجود متناہی کو احاطۂ العدم لازم ہے اور یہی صورت تقیید ہے لیکن ہر مقید سے مطلق سابق ہوتا ہے اور مطلق چونکہ مقابل مقید ہے تو لاجرم اس میں احاطۂ عدم نہ ہوگا خاص کر وجود مطلق میں کیونکہ عدم محیط مصداق سلب عدولی ہے تو اس کے لیے کوئی موصوف اور موضوع موجود چاہیے اس صورت میں خلاف مفروض لازم آئے گا... جہاں عدم الوجود کہتے تھے وہاں وجود نکلا اور مصداق سلب بسیط ہے تو اس کے لیے تحقق نہیں جو یوں کہیے کہ وہ محیط ہے اور وجود اس کے احاطہ میں ہے اور محاط ہے.... بہر حال وجود مطلق منتہی علی العدم نہیں...

ہاں وجود مقید البتہ محاط بالعدم ہے لیکن اس صورت میں بالضرور اس احاطہ میں جو بوسیلہ عدم حاصل ہوا ہے کسی پارہ وجود ہی کو جدا کیا ہوگا... سو وہ پارہائے وجود جو بوجہ تقیید جدا ہوئے ہیں دربارۂ تحقق ہم سنگ واجب ہوں گے اور شریک واجب الوجود ہوں گے واجب الوجود سے صادر نہ ہوئے ہوں گے تو وحدت واجب جو تسلیم

کردۂ اہل منقول و معقول ہے ایک خیال غلط ہو جائے گا...

دوسرے وہ مقید اگر بحیثیت عدم محیط واجب ہے تب تو مصداق واجب عدم ہوگا نہ وجود اس صورت میں واجب الوجود واجب العدم ہوگا اور بحیثیت وجود محاط واجب ہے تو وہ عین وجود مطلق کا وجوب ہے جو بذات خود واحد ہے...غرض اگر کسی وجود مقید کو واجب کہیں بھی تب بھی مطلق ہی کو واجب کہنا پڑے گا اور واجبوں کے تکثر سے خود وحدت واجب لازم آئے گی اور وجودات ممکنات کے وجودات خاصہ ہونے کی یہ دلیل ہے کہ وجودات ممکنات اگر وجودات مطلقہ ہوں تو دو حال سے خالی نہیں یا تو باہمہ وجوہ عین واجب ہوں تب تو ممکن نہ کہو واجب کہو...مع ہذا یہ تکثر بدیہی اور یہ حدوث وجود و عدم جو عالم میں بالبداہتہ مشہود ہے سب غلط ہوا اور جب بدیہیات اور محسوسات بلکہ محسوسات میں سے بھی اوّل محسوسات کا اعتبار نہیں اور یہ علوم غلط ہیں تو پھر کون سا علم صحیح ہوگا جو اعتبار کیا جائے...غرض کوئی بات قابل اطمینان نہ ہوگی اور غیر واجب ہیں تو نہ وجود واجب کو مطلق کہو نہ وجودات ممکنات کو مطلق کیونکہ ایک مفہوم میں دو مطلق نہیں ہو سکتے...تکثر بے تقیید ممکن نہیں لاجرم مقید ہوں گے لیکن تقیید چنانچہ ابھی معلوم ہوا انتہاء الوجود بالعدم کو کہتے ہیں تو بالضرور اطراف وجودات ممکنہ میں عدم ہوگا اور چونکہ ممکن بجمیع الجہات ممکن ہے واجب نہیں تو وجودات ممکنہ بجمیع الجہات عرضی ہوں گے ذاتی نہ ہوں گے اور جب وجودات ممکنہ بجمیع الجہات بالعرض ہوئے بالذات نہ ہوئے تو ممکن میں بجمیع الجہات فی حد ذاتہ عدم ہوگا مگر چونکہ وجود کو مقید اور عدم کو قید قرار دیا ہے تو لاجرم وجود وسط عدم میں واقع ہوگا اور عدم صورت مفروضہ میں محیط ہوگا...اس تقریر سے دو باتیں اہل فہم کو بخوبی واضح ہوئیں:

اوّل تو یہ کہ وجود واجب متناہی نہیں غیر متناہی ہے اعنی منتہی علی العدم نہیں جو عدم اس کو محیط ہو...

دوسرے یہ کہ وجود ممکن متناہی ہے اعنی منتہی علی العدم ہے اور عدم اس کو محیط ہے لیکن اقتران وجود و عدم سے حدود فاصلہ پیدا ہوں گے جیسے مثلث اور مربع کی

مثال سے واضح ہے کہ نقطہ وخط وسطح حدود فاصلہ بین الوجود والعدم ہیں کیونکہ جب کوئی خط یا سطح یا جسم مثلاً تمام ہوتا ہے تو یوں ہی کہتے ہیں کہ آگے خط نہیں یا سطح نہیں یا جسم نہیں اور خط و سطح اور جسم تمام ہو گئے... سو اس تمامی ہی کا نام نقطہ اور خط اور سطح ہے... بالجملہ جب ایک خط تمام ہوتا ہے یا ایک سطح تمام ہوتا ہے یا ایک جسم تمام ہوتا ہے تو اس خط اور اس سطح اور اس جسم کا وجود اور اس خط اور اس سطح اور اس جسم کا عدم جو بعد انتہائے خط و سطح و جسم ہے... جب باہم مقترن ہوئے تو وجود خط اور عدم خط کے اقتران سے جو ایک انتہاء اور ایک حد فاصل پیدا ہوئی... اس کا نام تو نقطہ ہے اور وجود سطح اور عدم سطح کے اقتران سے جو ایک حد پیدا ہوتی ہے اس کا نام خط ہے اور وجود جسم اور عدم جسم کے اقتران سے جو ایک حد فاصل پیدا ہوتی ہے اس کا نام سطح ہے... بالجملہ ہر وجود و عدم کے اقتران سے حدود فاصلہ پیدا ہوتی ہیں مگر حدود فاصلہ خط وعدم خط و سطح وعدم سطح و جسم وعدم جسم کا تو اہل ریاضی نے ایک نام اپنی اصطلاح میں مقرر کرلیا ہے باقی اور حدود فاصلہ کا اب تک کوئی نام مقرر نہیں ہوا... ہم اپنی اصطلاح میں ہر قسم کے حدود فاصلہ کو ہیکل اور ہیئت نام رکھ کر سیاق تقریر میں ہیکل یا ہیئت سے تعبیر کریں گے... اب سنئے:

کہ لوازم نور شمس تو ہر پارۂ نور اور ہر شعاع میں موجود ہیں اسی کی ضرورت نہیں کہ نور بجمیع حصص ہو تو لوازم نور ہوں نہ ہو تو نہ ہوں... کشف الوان اور مبداء انکشاف ہونا جیسا آفتاب کی ساری شعاعوں میں مل کر پایا جاتا ہے ویسا ہی چھوٹے سے چھوٹے نور کے ٹکڑے میں بھی یہ بات موجود ہے...

باقی یہ فرق کہ نور کا بڑا ٹکڑا دور تک روشن کرتا ہے اور چھوٹا تھوڑی دور تک... سو یہ فرق اصل نور کا فرق نہیں یہ فرق مقداری ہے سو جیسے لوازم نور ہر نور کے ٹکڑے میں موجود ہیں ایسے ہی لوازم وجود ہر وجود کے حصہ میں موجود ہوں گے مگر ظاہر ہے اور نیز ابھی واضح ہو چکا ہے کہ وجود من حیث ہو قابل عروض عدم نہیں ورنہ اتصاف الشئ بالضد لازم آئے گا اور وجود معروض عدم ہوگا اور جب قابل عروض عدم نہ ہوا تو بایں

وجہ کہ اب نہ عدم سابق کی کوئی صورت نہ عدم لاحق کی کوئی شکل ازلیت اور ابدیت لازم ذات وجود ہوں گے اس لیے نفس وجود مقید بالعدم تو جس میں وجود من حیث ہو موجود ہے مصداق ممکن نہیں ہوسکتا... رہی قید عدم اس کو مصداق ممکن کہیے تب بھی خرابی کہ درصورت وجود ممکن اتصاف الشئی بالضد لازم آئے گا اور سوا اس وجود مقید اور عدم قید کے اگر کچھ ہے تو یہ حدود فاصلہ ہیں جو بعد اقتران وجود و عدم ظہور میں آئی ہیں اور بعد اقتران اور قبل تقیید یکے بعد دیگرے قابل انتزاع ہوئی ہیں...

غرض حقائق ممکنات یہ حدود فاصلہ ہیں جو بہ نسبت وجود حقیقی کے امور انتزاعی ہیں لیکن کس کا انتزاع اُس موجود حقیقی کا جس کو واجب الوجود اور خالق ہر موجود کہیے نہ یہ کہ ہم تم بھی انتزاع ہی سے ادراک کرتے ہیں اور ہماری نسبت بھی اُمور انتزاعی ہیں اس کی ایسی مثال سمجھیے...

مثال

کوئی شخص مثلاً کارخانہ سلطنت کو خواب میں دیکھے یا کسی کارخانہ کا خیال باندھے تو اس کارخانہ کے ارکان اور اشخاص اور اشیاء کو اگر موجود خیالی کہہ سکتے ہیں تو بہ نسبت اس صاحب خیال اور خواب والے کے موجود خیالی کہہ سکتے ہیں ایک کو ان ارکان اور اشخاص اور اشیاء میں سے بہ نسبت دوسرے کے موجود خیالی نہیں کہہ سکتے، ایسے ہی حدود فاصلہ بین الوجود والعدم اگر انتزاعی اور خیالی ہیں تو بہ نسبت خداوند حقیقی کے خیالی ہیں... آپس میں ایک دوسرے کے نسبت خیالی نہیں کہہ سکتے... ہاں موجودات انتزاعیہ میں باعتبار تحقق کے تشکیک ہے اور اس اعتبار سے ایک طبقہ دوسرے طبقہ کی نسبت اور ایک مرتبہ دوسرے مرتبہ کے لحاظ سے انتزاعی ہوسکتا ہے...

اس صورت میں وہ دوسرا مرتبہ اس کی نسبت موجود محقق ہوگا جیسے فرض کیجئے سطوح اقتران جسم و عدم جسم سے پیدا ہوتے ہیں، یا یوں کہئے اقتران اجسام سے پیدا ہوتے ہیں کیونکہ یہ بھی ایک جسم کا اقتران اس کے عدم کے ساتھ ہے... آخر دوسرے

جسم پر "لولا هذا الجسم" صادق آتا ہے... بہر حال یہ سطوح جو اقتران مذکور سے پیدا ہوتے ہیں بہ نسبت اجسام کے اُمور انتزاعی ہیں پھر ان سطوح کو جو اپنے اعدام کے ساتھ اقتران حاصل ہوتا ہے اور خطوط پیدا ہوتے ہیں تو وہ بہ نسبت ان سطوح کے انتزاعی ہیں... پھر ان خطوط کے اقتران سے جو نقاط پیدا ہوتے ہیں تو وہ ان خطوط کی نسبت انتزاعی ہیں... علیٰ ہذا القیاس یہاں بھی یہی خیال فرمائیے، ہاں اس میں شک نہیں کہ اوّل انتزاعیات حقائق ممکنات خارجیہ کو قرار دیجئے...

جب یہ بات قرار پاچکی کہ حقائق ممکنہ حدود فاصلہ بین الوجود والعدم ہیں تو یہ بات آپ کی سمجھ میں آ گئی ہوگی کہ یہ حدود بہ نسبت اس وجود محدود کے جو قبل اقتران معلوم غیر محدود تھا عوارض ہیں اور وہ جوہر معروض اور کیوں نہ ہو وجود حقیقی بھی عرض ہو تو یہ استغناء جو وجود کو بالبداہت تمام موجودات سے حاصل ہے اور یہ احتیاج جو ساری موجودات کو اپنے تحقق میں وجود کی طرف بدرجہ کامل ہے منعکس اور منقلب سمجھئے اور جب یہی بات منقلب ہوگئی تو پھر سیدھی ہی کون سی رہے گی...

اس جگہ سے ان لوگوں کے قول کی تصدیق ہوگئی جو کہتے ہیں "العالم عوارض مجتمعة فی معروض واحد"

غرض جوہر کامل اگر ہے تو وجود مطلق ہے اور حقائق ممکنہ اگرچہ باعتبار ظاہر جوہر ہوں... پھر عرض ہیں، ہاں بایں ہمہ جوہریت اگر وجود کو بہ نسبت حقائق ممکنہ بالعرض مقابل بالذات کہئے تو بجا ہے مگر اس سے عرضیت مقابل جوہریت لازم نہیں آتی... یہ بات جب مرکوز خاطر ہو چکی اور معلوم ہوگیا کہ حقائق ممکنہ حدود فاصلہ بین الوجود والعدم ہیں تو آپ اُلٹے پھریئے اور اصل مطلب کو پھر لیجئے دیکھئے کس کس کو حقائق ممکنہ کے ساتھ اتحاد معدن اور قرب معدن ہے... یہ بات تو بے کہے ظاہر ہے کہ حدود فاصلہ کو خارج وجود داخل اور داخل وجود خارج دونوں کے ساتھ انطباق ہے اعنی جیسے شکل مثلث اور مربع وغیرہ کے داخل و خارج میں دو سطحیں ہوتی ہیں اور پھر سطح داخل کی جانب خارج اعنی طرف ظاہر پر اور سطح خارج کی جانب داخل اعنی طرف باطن پر وہ

شکل منطبق ہے ایسے ہی حقائق ممکنہ کو جو حدود فاصلہ بین الوجود والعدم ہیں بہ نسبت وجود داخل اور وجود خارج کے سمجھئے...

اتنا فرق ہے کہ جیسے اشکال معلومہ مثلث وغیرہ کو توجہ و میلان بجانب سطح داخل ہے ایسے ہی حدود فاصلہ مذکورہ کو بھی توجہ و میلان بجانب وجود داخل ہے... اگرچہ انطباق مذکور...... مثل اشکال مذکورہ دونوں طرف برابر ہے... بالجملہ خط مستدیر اور شکل دائرہ کو میلان بجانب داخل ہے اس لیے کہ خط مذکور اسی طرف کو جھکا ہوا ہوتا ہے... علیٰ ہذا القیاس اشکال خطوط مستقیمہ میں خطوط کا میلان بجانب داخل ہے... اتنا فرق ہے کہ خط مستدیر باوجود میلان مذکور خط واحد رہتا ہے اور خط مستقیم بعد میلان دوسرا خط کہلاتا ہے... سو ایسا ہی حدود مذکورہ کو میلان بجانب وجود داخل ہے اور یہی وجہ ہے کہ اشکال مذکورہ میں بھی قیم اشکال وہ سطح داخل سمجھی جاتی ہے... اسی واسطے مثل اشکال سطوح داخلہ پر بھی اطلاق دائرہ اور مثلث اور مربع شائع ہے اور حقائق ممکنہ میں بھی وہ وجود داخل ہے قیم اور معروض سمجھا جاتا ہے... چنانچہ خود خداوند کریم فرماتے ہیں:

"سَنُرِيْهِمْ اٰيٰتِنَا فِي الْاٰفَاقِ وَفِيْٓ اَنْفُسِهِمْ حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ اَنَّهُ الْحَقُّ"

لفظ "فِي الْاٰفَاقِ" اور "فِيْٓ اَنْفُسِهِمْ" کو غور سے دیکھئے تو یہی بات نکلتی ہے کہ ایک وجود خارج ہے اور ایک داخل ہے... داخل فی الانفس کو اپنا وجود سمجھنا چاہیے اور وجود آفاقی کو جو وجود خارج ہے وجود غیر بالجملہ مثل اشکال حقائق ممکنہ کو توجہ بجانب داخل ہے...

یہ بات یاد رکھئے اور اس بات کو یاد کیجئے کہ حاجت کی بناء عدم پر ہے اور در صورت حاجت جو عدم ہوگا تو اس عدم ہی کی مقدار کے موافق وجود درکار ہوگا... ان دونوں باتوں کے سمجھنے کے بعد یہ بات آپ سمجھ میں آجاتی ہے کہ محبت منافع اور محبت جمالی اور محبت کمالی تینوں اس بات میں شریک ہیں کہ محبّ کی جانب عدم ہے...

زندہ معشوق است و عاشق مردۂ   جملہ معشوق است و عاشق پردۂ

شرح اس معما کی یہ ہے کہ ہیاکل مذکورہ اور حدود مسطورہ جن کو حقائق ممکنہ کہئے ایک اُمور اعتباریہ ہیں اور وجود داخلی یا خارجی ہر چندان کے لیے قیم ہے لیکن

پھر ایک امر مغائر ہے خارج تو خارج ہے پر وجود داخل بھی داخل حقیقت نہیں حقیقت حقائق مذکورہ سے خارج ہے اس حساب سے جوف حقائق ممکنہ اگر پُر ہے تو عدم سے پُر ہے... اس صورت میں جس موجود کا وجود بقدر جوف حقائق ممکنہ ہوگا... مثل وجود داخل محبوب ہوگا فرق ہوگا تو اتنا ہوگا کہ وجود داخل قیم ہیاکل مذکورہ ہے اور ہیاکل مذکورہ کو اپنے تقوم میں اس وجود کی حاجت ہے اور وجود مبائن بشرطیکہ بمقدار جوف حقائق ہو قیم حقائق نہیں لیکن الطباق باطن ہیاکل اور ظاہر وجود دونوں جگہ برابر موجود ہے...

ایک اور بات سنئے: صدق علیٰ کثیرین دو قسم پر ہے... ایک بطور انقسام، دوسرا بطور الطباع، قسم اوّل وجود اور اقسام وجود میں موجود ہے اور قسم دوم حدود فاصلہ مذکورہ میں مشہود ہے اور کیوں نہ ہو ہیاکل مذکورہ مثل اشکال ہندسہ دائرہ و مثلث وغیرہ بطور انقسام کثیرین پر صادق نہیں آسکتے... آخر یہ بات تو کودن بھی جانتے ہیں کہ خط مستدیر یا خطوط مثلث وغیرہ کو تقسیم کیجئے تو پھر دائرہ اور مثلث معدوم محض ہو جاتا ہے خارج قسمت پر صادق آنا تو در کنار خط مستدیر کو جو پورا دائرہ ہو، اگر تقسیم کیجئے تو پھر دائرہ نہیں رہتا نہ چھوٹا نہ بڑا ہاں قوس رہ جاتی ہے... علیٰ ہذا القیاس مثلث وغیرہ کو سمجھئے...

البتہ مظاہرہ کثیرہ اور مرایا متعددہ میں ایک قطر کا دائرہ اور ایک مقدار کے تین یا چار خطوں کا مثلث یا مربع ظاہر اور مرئی ہو سکتا ہے... لیکن ظاہر ہے کہ یہ تکثر اگر راجع ہے تو مظاہر کی طرف راجع ہے... ظاہر اس تکثر سے برطرف ہے اس کی وحدت میں ہرگز کچھ فرق نہیں آیا... ورنہ یہ تکثر اگر حدود مذکورہ اور اشکال مذکور کو بھی آدبائے تو پھر تصویر سے ذی تصویر کا پہچانا اور یہ کہنا کہ یہ زید کی شکل ہے یا عمرو کی قابل اعتبار نہ رہے... بالجملہ اشکال اور ہیاکل کی وحدت زائل نہیں ہوتی... ہاں جیسے جزئیات کا الطباع بہت سے آئینوں میں ممکن ہے اور اس الطباع سے ان کی وحدت میں فرق نہیں آتا بلکہ باوجود بقاء وحدت مظاہر کثیرہ ہو جاتی ہیں ایسے ہی حدود فاصلہ کو سمجھئے بلکہ حدود فاصلہ اور ہیاکل مذکورہ اگرچہ کلیات ہی کے ہیاکل

کیوں نہ ہوں، ہمیشہ جزئی ہوتے ہیں وجہ اس کی ظاہر ہے... مفہومات کلیہ میں ان کے افراد متمیز نہیں ہوتے اور اوصاف کلیہ میں بہت سے موصوف شریک ہوتے ہیں اور مفہومات جزئیہ اور اوصاف شخصیہ میں کوئی شریک نہیں ہوتا اور اسی وجہ سے موصوف کو غیر موصوف سے تمیز دیتے ہیں... ہاں باوجود اس تمیز کے پھر مظاہر کثیرہ میں ظہور کر سکتے ہیں... چنانچہ آئینوں کی مثال سے واضح ہے...

سو جب ما بہ التمیز بقدر مذکور جزئیت ٹھہری تو جہاں ماسوا سے تمیز حاصل ہوگی... جزئیت آپ ہوگی، اب دیکھئے کہ حدود مذکورہ اور ہیاکل مسطورہ اگر کلیات کی ہیاکل بھی ہوتی ہیں تو ان کلیات کو ان کلیات کے ماسوا سے تمیز ضرور دیتی ہیں باقی وہ تکثر جو کلیات میں مشہود ہے وہ ہیاکل کلیات کا تکثر نہیں بلکہ معروضات ہیاکل اعنی وجودات داخلہ کا تکثر ہے اعنی جیسے خط متدیر دائرہ میں بعد تقسیم صدق علیٰ کثیرین ممکن نہیں... ہاں معروض خط متدیر جو سطح داخل ہے... اگر ہزار ٹکڑوں پر بھی تقسیم کی جائے تو بعد تقسیم بھی اس کے ٹکڑے سطح ہی رہتے ہیں... ایسے ہی ہیاکل کلیات اور داخل ہیاکل مذکور اعنی وجود محدود کو سمجھئے... اوّل اعنی ہیاکل کا کثیرین پر صادق آنا بعد تقسیم ممکن نہیں اور ثانی اعنی وجود داخل بعد تقسیم بھی کثیرین پر صادق آتا ہے اور جزئیات میں ہیکل اور داخل ہیکل دونوں میں انقسام ممکن نہیں...

اس کی ایسی مثال ہے جیسے فرض کیجئے ایک دائرہ کے اندر چھوٹے دائرے بناتے بناتے چلے جاؤ... یہاں تک کہ مرکز تک نوبت پہنچ جائے... سو مرکز کے برابر کا دائرہ جیسے مثل دوائر کبیرہ اور دوائر کی طرف منقسم نہیں ہوسکتا ایسے ہی اس کا داخل اعنی مرکز بھی منقسم الیٰ کثیرین نہیں ہوسکتا... بالجملہ ہیاکل کلیات کی ہوں یا جزئیات کی سب جزئی ہیں باقی داخل ہیاکل اگر قابل انقسام ہے تو کلی ہے ورنہ جزئی اور کلی طبعی بھی داخل ہیاکل کلیات ہے جو ضمن افراد اعنی ہیاکل جزئیہ میں موجود ہے اور جیسے سطوح دوائر میں نقاط غیر متناہیہ نکل سکتے ہیں ایسے ہی کلیات طبعیہ میں ہیاکل جزئیہ

الی غیر النہایہ متصور ہیں اور اگر سطوح دوائر میں نقاط متساویہ بالمرکز غیر متناہی نہیں... ہاں بوجہ کثرت قابل حصر و احصا نہیں تو کلیات طبعیہ کو بھی ایسا ہی سمجھئے اور اس تقریر سے یہ بھی واضح ہوگیا کہ کسی دائرہ میں دوائر مرکزیہ تجویز نہ کیے جاویں تب بھی دائرہ مذکورہ کے تحقق میں کچھ شک نہیں ایسے ہی کلیات طبعیہ کا تحقق بھی ہیاکل جزئیہ پر موقوف نہیں...غرض کلیات طبعیہ ضمن افراد و جزئیات میں بالضرور موجود ہیں پر یہ معنی نہیں کہ جزئیات ہی میں منحصر ہیں... یا جزئیات پر موقوف ہیں...

غرض کلی طبعی داخل ہیاکل کلیات ہے، جس کے حصص جزئیات میں منقسم ہوتے ہیں اور خود ہیاکل کلیات طبعیہ باعتبار اصل کے جزئی ہیں... ہاں باعتبار ظہور کے کلی اعنی مظاہر کثیرہ میں ظاہر ہوسکتی ہے... چنانچہ اوپر مرقوم ہو چکا اور جنس جس کو سنا ہوگا قلیل و کثیر پر برابر صادق آتی ہے وہ بھی ہیاکل کلیات طبعیہ ہیں جیسے چھوٹی تصویر ہو یا بڑی اپنے ذی تصویر پر سب برابر منطبق ہیں کیونکہ یہ چھٹائی بڑائی غور کیجئے تو مظہر کی ہے...ظاہر ان بلاؤں سے منزہ ہے بلکہ کوسوں دور ہے...گو عقل غلط اندیش بوجہ اختلاط ظاہر و مظہر اس کی بلا اس کے سر دھرے ایسے ہی ہیاکل کلیات جیسے مجموعہ حصص پر صادق آتی ہیں جن کو کلیات طبعیہ کہئے ایسے ہی ان کے حصص پر صادق آتی ہیں...خواہ وہ حصص بڑے ہوں یا چھوٹے اس سے اہل فہم سمجھ گئے ہوں گے کہ اطلاق طبعی تو جب ہی تک باقی رہتا ہے جب تک سارے حصے فراہم ہوں اور مجموعہ میں سے کچھ کم نہ ہو اور اطلاق جنسی جیسا در صورت اجتماع حصص تھا ایسا ہی بعد تقسیم بھی باقی رہتا ہے...

وجہ اس تفرق احوال کی یہ ہے کہ اطلاق کے لیے وجود مطلق ضرور ہے سو طبیعت میں تو بعد تقسیم نقصان آجاتا ہے...طبیعت کاملہ رہتی ہی نہیں جو اس کے احوال باقی رہیں اور ہیکل میں بعد تقسیم یہ فرق نہیں آتا... جب اس تحقیق سے فراغت پائی تو اب عرض یہ ہے کہ باطن ہیکل اور ظاہر وجود داخل ہیکل تو حقیقت میں ایک ہی ہیں بلکہ اس ہیکل کو جدا لحاظ کرو جیسے باعتبار انتزاع ممکن ہے یا وجود

داخل کے ساتھ قائم سمجھو یا وجود خارج کے ساتھ متحقق خیال کرو، تینوں صورتوں میں سے وہ ایک شی واحد ہے لیکن یہ ہیئت جو ہیکل مذکور کی ہیئت ہے اگر فرض کرو کسی موجود مبائن میں ہو تو بظاہر یہ دونوں ہیکلین مبائن یک دیگر معلوم ہوتی تھیں... لیکن تقریر بالا سے اہل فہم کو واضح ہو گیا کہ یہاں بھی وہی اتحاد ہے...

اس تقریر سے واضح ہو گیا ہو گا کہ تشخص بمعنی مابہ التشخص ممکنات میں بھی عین ذات متشخص ہے... بالجملہ اس صورت میں کسی حقیقت ممکنہ کو اعنی ہیکل مذکور کو اگر حیات ولوازم حیات مثل ادراک و محبت وغیرہ میسر آئیں تو لاجرم اوّل اپنی محبت ہو گی، بعد میں متحد المعدن اور قریب المعدن کی محبت پیدا ہو گی لیکن تحقیق مذکور سے یہ صاف ثابت ہو گیا کہ جیسے درصورت انتزاع اپنی محبت ہے ایسے ہی صور ثلاثہ باقیہ میں بھی اپنی ہی محبت ہے غیر کی محبت نہیں، وجہ اس کی وہی ہے کہ ہیاکل معلومہ میں تعدد فی حد ذاتہ نہیں ہوتا، اگر ہوتا ہے تو اس کے مظاہر میں ہوتا ہے اور اگر بالفرض کوئی عقل کا پورا ہٹ دھری پر آئے اور ہیاکل کے تکثر انقسامی کا قائل ہو جائے اور اس تکثر ظہور اور تکثر انطباع کو جس کا ذکر اوپر آچکا ہے...

بتاویلات تقسیم انقسامی بنائے تو ہمارا کیا نقصان محبت پھر بھی رہے گی... وجہ محبت اتحاد ذاتی نہ سہی قرب معدنی اور اتحاد معدنی سہی... اتنا فرق ہو گا کہ درصورت اولیٰ محبان جمالی کا یہ ولولہ کہ بسا اوقات اشتیاق محبوب یا فراق مطلوب میں جان پر کھیل جاتے ہیں اور اس کے سامنے اپنی جان کو کچھ خیال میں نہیں لاتے، بے کھٹکے موجہ ہو جائے گا اور درصورت ثانیہ غلبہ عروض کا قائل ہونا پڑے گا... یعنی جیسے آب وغیرہ اشیاء باردہ میں حرارت عارضہ کا کبھی یہ غلبہ ہو جاتا ہے کہ برودت ذاتی کا پتہ بھی نہیں لگتا ایسے ہی بسا اوقات محبت عارضہ کا جو محبت غیر ہے، کبھی دل عشاق پر یہ غلبہ ہو جاتا ہے کہ محبت ذاتی یعنی اپنی جان کی محبت کا کچھ نشان نہیں ملتا... باقی رہی یہ بات کہ محبت جمالی کجا اور سخن وحدت وانطباق ہیاکل وغیرہ کی تحقیقات کجا سو اس کا یہ جواب ہے...

کہ محبت جمالی اور محبت کمالی دونوں کی علت وہ انطباق باطن ہیکل اور ظاہر جمال و کمال ہے کیونکہ اہل جمال و کمال قیم وجود ہیکل تو ہوتی ہی نہیں... بلکہ موجودات مبائنہ ہوتی ہیں اور بایں ہمہ ان کی محبت کسی احسان پر موقوف نہیں ہوتی بلکہ احسان اور الطاف کی طلب اگر ہوتی ہے تو بعد محبت ہوتی ہے... ادھر محبت یا اپنی یا کسی بیگانہ کی ہوگی اور بیگانہ کی محبت بھی یا بالذات ہوگی یا بالعرض ہوگی... پھر بالعرض بھی ہے تو وہ غیر یا مبادی حصول محبوب ہے جیسے احسان میں ہوتا ہے یا فقط اضافت الی المحبوب باعث محبت غیر ہے جیسے اشیاء مضافہ الی المحبوب کی مثل اقارب و جامہ و مکان وغیرہ کی محبت کمالی و جمالی محبت میں ہوتی ہے...

سو اہل کمال یا جمال کی محبت ظاہر ہے کہ بالعرض تو نہیں احسان تو معلوم ہو چکا کہ یہاں باعث محبت نہیں رہی... اضافت مطلقہ الی المحبوب اس کے لیے کوئی محبوب اصلی چاہیے جس کی محبت اس کے ترک محبت کی باعث ہو... اس صورت میں یا اپنی محبت کہیے سو یہ تو بے اس بات کے متصور نہیں کہ حقیقت محبّ اور حقیقت محبوب اعنی دونوں کی ہیکلیں ایک ہوں فقط یہ تغائر اضافی اعنی یہ بات کہ یہ ہیکل اس مادہ میں ظاہر ہے یا اس میں جس کی حقیقت وہی تکثر الطباعی ہے باعث تکثر ہو گیا ہے اور یہ تکثر بوجہ اضافت ایسا ہو... جیسا ایک شخص کسی کا بیٹا کسی کا باپ ہو جیسے وہاں شخص واحد باعتبار اضافات کثیرہ اور مضافات کثیرہ کثیر معلوم ہوتا ہے ایسا ہی یہاں بھی سمجھیے اور اگر اپنی محبت نہیں بلکہ غیر کی محبت ہے تو محبّ اور محبوب میں اتحاد معدن اعنی قرابت معدنی ضرور ہے...

لیکن یہ بات بخوبی متحقق ہو چکی کہ حقیقت ممکن فقط وہ حدود فاصلہ اعنی ہیاکل عارضۂ وجود ہیں، وجود داخل و خارج دونوں اس سے خارج ہیں... اس صورت میں ناچار ہو کر اس کا قائل ہونا پڑے گا کہ ہیاکل وجود اعنی حقائق ممکنہ کو کسی کلی طبعی کا حصہ کہیے، وہ کلی طبعی ان دونوں کا معدن ہو اور محبّ و محبوب دونوں اس میں مشترک ہوں...

سو یہ بات بدلائل سابقہ باطل ہے اور نیز بایں خیال باطل ہے کہ ہیاکل مذکورہ کا معدن نفس وجود تو ہو ہی نہیں سکتا ورنہ سارے احکام وجود مثل ازلیت و ابدیت و

استغناء جن کا اوپر ذکر آچکا ہے ہیاکل کے لیے مسلم ٹھہریں کیونکہ سوائے اطلاق طبعی تمام احکام کلی حصص منقسمہ میں موجود ہوتے ہیں ورنہ اقسام پھر اقسام نہ رہیں... علیٰ ہذا القیاس عدم بھی معدن ہیاکل نہیں ہوسکتا ورنہ احکام عدمیہ مثل بطلان و استحالہ تحقق وغیرہ لازم آئیں ہونہ ہو ہیاکل کا معدن اور ہیاکل ہوں...

اس صورت میں یا سلسلہ اضافت الیٰ غیر النہایہ جائے گا یا کہیں اختتام پائے گا... لاتناہی کا بطلان تو پہلے ہی معلوم ہے باقی اختتام کے بطلان کی وجہ بھی ظاہر ہے کیونکہ کسی ہیکل کو اگر کسی دوسرے ہیکل کے نسبت معدن اعنی کلی طبعی کہیے گا تو صدق جزئیات کے لیے انقسام کی ضرورت پڑے گی... سو انقسام کا حال پہلے سے معلوم ہو چکا کہ حدود و فاصلہ میں بایں طور نہیں ہوسکتا کہ بعد تقسیم اقسام میں اپنے منقسم کا وجود بھی باقی رہے... غرض ہیاکل میں اشتراک طبعی ممکن نہیں جو قرابت معدنی متصور ہو...

اور اگر بالفرض مان بھی لیجیے تب بھی ہیاکل کو اگر قرابت معدنی ہوگی تو ہیاکل ہی کے ساتھ ہوگی اور کوئی ایک ہیکل دونوں میں مشترک ہوگی اور بالضرور دونوں پر برابر صادق اور منطبق ہوگی کیونکہ امر مشترک کو صدق علی القسمین لازم ہے اور صدق کو انطباق ضروری ہے ورنہ اگر انطباق نہ ہو تو کوئی کیوں نہ ہر کسی پر صادق آیا کرے، صادق آنے نہ آنے میں فارق فقط یہی انطباق ہے... مگر یہ بھی ظاہر ہے کہ اگر ایک شئی دو چیز پر منطبق ہوگی تو وہ دونوں آپس میں بھی ایک دوسرے پر منطبق ہوں گی... اس صورت میں مابہ الاشتراک اور مابہ الوحدت جس کو امر ثالث اعنی امر مشترک اور مقسم قرار دیا تھا... وہ عین ذات شریکین اعنی ذات قسمین نکلا کیونکہ مابہ الاشتراک وہ امر قرار پایا تھا جو دونوں پر منطبق ہو سو وہ انہیں دونوں کی ذات ایک دوسرے پر منطبق نکلی... لیکن یہ تو ہو ہی نہیں سکتا کہ کسی کی ذات اس میں اور اُس میں مشترک ہو ورنہ کلیۃ الجز اور جزئیۃ الکل اور جس کو ذات فرض کیا تھا اس کا ذات نہ ہونا اور سوا اس کے اور اسی قسم کے مفاسد لازم آئیں گے...

چنانچہ ظاہر ہے اس لیے بالضرور یہی ہوگا کہ منطبقین میں وحدت ذاتی ہو اور تغائر

اضافی...الغرض اگر محبت جمالی میں محبوب عین محب ہوتا ہے تب تو قصہ کوتاہ ورنہ درصورت تغایر پھر وہی اتحاد انجام کار لازم آئے گا اور وحدت ذاتی کا قائل ہونا پڑے گا .. بالجملہ محبت جمالی میں محب ومحبوب باہم منطبق ہوتے ہیں بلکہ عین یک دیگر ہوتے ہیں...

چنانچہ بانحاء متعدد دثابت ہو چکا اور کیوں نہ ہو مصداق جمال یہ ہیاکل اور حدود فاصلہ ہی ہوتی ہیں ظاہر ہے کہ مادہ بدن انسانی اگر بشخصہ باقی رہے پر یہ ہیئت بدل جائے موڑتوڑ کر یوں ہی ایک گارے کا پنڈا بنالیں تو پھر جمال معدوم ہو جاتا ہے اور آئینہ میں باوجودیکہ مادۂ بدنی ہرگز نہیں جمال بحال خود باقی ہے...علیٰ ہذاالقیاس تصویر میں خیال فرمائیے کیونکہ مادہ تصویری اگرچہ مادہ ہے پر وہ مادہ نہیں حالانکہ جمال وہی ہے...اس سے صاف ظاہر ہے کہ مصداق جمال نفس ہیاکل ہیں مادۂ بدنی کو اس میں کچھ دخل نہیں...اس صورت میں ہیکل محب اور ہیکل محبوب میں انطباق ممکن ہے...

رہی کمال کی حقیقت سو وہ اگر دیکھئے تو ایک نوع کی ہیکل ہے...ظاہری نہیں باطنی سہی بلکہ جمال ظاہر اور کمال باطن میں دیکھئے تو ارتباط ظاہریت ومظہریت ہے...کمال ظاہری اور جمال مظہر چہرۂ انسانی کو دیکھئے کہ ایک مجموعہ اعضاء چند ہے... جملہ اعضائے معلومہ بہ ترتیب وتناسب معلوم ہو کر مورث جمال ہو جاتے ہیں لیکن اعضاء معلومہ میں سے جن کو دیکھئے ایک کمال کا مظہر ہے...آنکھ قوت باصرہ کے لیے، کان قوت سامعہ کے لیے اور کیوں نہ ہو صورت بغرض معنی مطلوب ہے لیکن ظاہر ہے کہ قویٰ مذکورہ وجود یہ ہیں سب میں وجود مشترک ہے اور وجود اقسام ہیاکل میں نہیں ورنہ اس کے لیے بھی کوئی وجود چاہیے اس لیے کہ ہیاکل اعنی حدود فاصلہ کے لیے کوئی مقسم محدود چاہیے...سو وجود سے اوپر کوئی مفہوم عام نہیں جس کی تحدید اور تقسیم کی جائے یا وجود ہو گا یا اور کوئی مفہوم وجود سے خاص ہو...سو یہ دونوں صورتیں بالبداہتہ باطل ہیں...بالجملہ وجود اقسام ہیاکل میں سے نہیں اور تقسیم بے تحدید ممکن نہیں...

لیکن پہلے معلوم ہو چکا کہ کلی طبعی کے سب احکام سوا اطلاق کے اقسام میں

ہونے چاہئیں ورنہ پھر اس کی قسم ہی کیوں ہوں گی... قسم کو تو قسم جب ہی کہتے ہیں کہ احکام مقسم اس میں موجود ہوں قطرہ میں اگر پانی کے آثار ولوازم مثل سیلان وتبرید نار وغیرہ نہ ہوتے تو اس کو پانی اور پانی کی قسم کوئی نہ کہتا...

الغرض پارہائے وجود من حیث ہو تو قطع نظر حدود لاحقہ کے سب کے سب یکساں ہیں... ہاں باعتبار حدود فاصلہ جو ان کو لاحق ہوتی ہیں اپنے مقسم سے بھی متمیز اور ایک دوسرے سے بھی متمیز لیکن ظاہر ہے کہ ایک کو باصرہ کہنا اور ایک کو سامعہ خود اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہ دونوں نام مابہ الامتیاز ہیں... سو جب یہ بات ٹھہری کہ وجود تمام کمالات میں امر مشترک ہے اور امر مشترک مابہ الامتیاز نہیں ہوسکتا، مابہ الامتیاز ہوسکتی ہیں تو وہ حدود فاصلہ ہوسکتی ہیں تو لاجرم مصداق باصرہ وسامعہ وہ حدود ہی ہوں گی مگر چونکہ حدود بے محدود متصور نہیں اس لیے وجود کی سب ہیاکل میں ضرورت ہے... مع ہذا وجود روح اور مغز ہیاکل ہے اور ہیاکل بمنزلہ پوست اور جسم سو جیسے پوست بے مغز اور جسم بے روح بیکار ہے ایسے ہی ہیاکل مذکورہ بے وجود بیکار ہیں بالجملہ ماورائے وجود جتنے مفہوم وجودی ہیں سب از قسم ہیاکل ہیں، کمال ہو یا جمال ہو کسی کا ہو، ممکن کا ہو یا واجب کا ہو فرق اتنا ہے کہ وجودات داخلہ ہیاکل ممکن میں اپنے حساب سے عرضی تھے اور واجب میں ذاتی... چنانچہ وجود واجب کے ذاتی اور وجود ممکن کے عرضی ہونے کی بحث اس رسالہ میں بہت سے سیاقوں سے آچکی ہے...

ان شاء اللہ اس تقریر سے "خلق اللّٰہ ادم علٰی صورتہ" میں بظاہر جو استبعاد تھا کسی قدر زائل ہوگیا ہوگا، اگر اندیشہ تطویل نہ ہوتا تو بندۂ درگاہ اس بحث کو بقدر فہم ناقص اور بھی دراز کرتا چونکہ اصل مطلب ہاتھ سے نکلا جاتا ہے ناچار ہے اور اس لیے وہ بات جو قابل بیان ہے بیان کرتا ہے... شاید کسی کو یہ شبہ ہو کہ ہیئت جمالی عوارض جسم میں سے ہے اور محبت احوال روحانی میں سے جسم کو جسم سے اور روح کو روح سے اگر انطباق ہو تو ہو روح کو جسم سے انطباق کے کیا معنی، کمالات کو تو یوں

بھی کہہ سکتے ہیں کہ اجزاء روحانی ہوں جیسے اعضاء معلومہ چشم و گوش اعضاء جسمانی ہیں پر روح اور جسم میں انطباق کی کوئی صورت نہیں...

اس لیے یہ ہیچمدان عرض پرداز ہے کہ اوّل تو انطباق بین الشیئین کو یہ لازم نہیں کہ اگر ایک جسم ہو تو دوسرا بھی جسم ہی ہو... دیکھئے قویٰ باطنہ مثل قوت باصرہ اور قوت سامعہ اعضاء ظاہرہ چشم و گوش کے ساتھ ایک انطباق رکھتے ہیں اور پھر دونوں جسم نہیں بلکہ ایک جسم ہے تو ایک کیفیت علیٰ ہذا القیاس نقوش قرطاسی کو الفاظ کے ساتھ اور الفاظ کو معانی کے ساتھ اور معانی کو محکی عنہ کے ساتھ لاجرم ایک انطباق ہے اور پھر منطبق اور منطبق علیہ میں اتحاد نوعی تک نہیں...

الغرض اس جگہ انطباق سے وہ انطباق مراد نہیں ہے جو بین الجسمین ہو بلکہ انطباق سے انطباق عام مراد ہے اور یہ بھی نہ سہی کلام انطباق ہیاکل میں ہے اور ہیاکل کا حال معلوم ہے کہ وہ حدود فاصلہ بین الوجود والعدم ہیں، ادھر وجود مفہوم واحد ہے تو لاجرم اس کے مصداق میں وحدت نوعی ہوگی جیسے سطح جسم وغیرہ میں وحدت نوعی ہے... علیٰ ہذا القیاس عدم مفہوم واحد ہے اور اس کے لیے اگر کوئی مصداق بھی بوجہ انتزاع ذہن ہوگا تو وہ بھی نوع واحد ہوگا... اس صورت میں اگر ہیاکل میں انطباق ہوگا تو اس انطباق کو وجود داخل ہیاکل منطبقہ کی طرف اضافت ہوگی یا نفس ہیاکل کی طرف اضافت ہوگی... درصورت اولیٰ منطبق اور منطبق علیہ نوع واحد ہے اور درصورت ثانیہ ہر چند احتمال تعدد نوعیت ہے لیکن ہم بھی یہ نہیں کہتے کہ ہر ہیکل کو ہر ہیکل کے ساتھ انطباق ہے بلکہ جہاں انطباق ہے وہاں اتحاد نوعی ضرور ہے مگر جیسے مرایا و مناظر مختلفہ میں شکل واحد مختلف معلوم ہوتی ہے کسی میں چھوٹی کسی میں بڑی کسی میں ٹیڑھی، کسی میں جوں کی توں کسی میں کسی رنگ کی اور پھر بایں ہمہ وہ وحدت اصلی بحالِ خود باقی ہے... علیٰ ہذا القیاس ہیکل واحد روح میں اور طرح ظہور کرے اور جسم میں اور طرح تو کیا دور ہے...

شبہ

رہا یہ شبہ کہ مصداق روح وجسم وجود معروض ہیاکل ہے تو کیا سبب ہے کہ معروض واحد عارض واحد اس پر اس قدر تفاوت ہے کہ ایک روح دوسرا جسم ہے اور اگر مصداق روح وجسم نفس ہیاکل عارضہ للوجود ہیں... تب بھی یہی خرابی کیونکہ انطباق اتحاد ہیاکل کو مقتضی ہے اور وجود خود واحد ہے...

جواب شبہ

سو اس شبہ کا یہ جواب ہے کہ پارہائے وجود کے لیے ایک ہی ہیکل نہیں ہوتی بلکہ ہیاکل متعددہ متواردہ اور مجتمع رہتے ہیں ایسی کون سی جزئی ہے کہ جس میں جنس عالی سے لے کر نوع سافل تک مثلاً مجتمع نہیں اور یہ بات پہلے واضح ہو چکی ہے کہ مصداق موجودات خاصہ وہ ہیاکل ہیں نفس وجود نہیں ورنہ یہ تمائز مشہود قطع نظر ہیاکل سے نفس وجود میں متصور نہیں اور یہ بھی ظاہر ہے کہ اجناس وانواع سب موجودات خاصہ میں سے ہیں... اس لیے یہ ضرور پڑا کہ ایک ایک جزئی میں ہیاکل متعددہ موجود ہوں، اس صورت میں اس کی ایسی مثال ہوگی کہ دائرہ یا مربع ومخمس وغیرہ میں مثلث وغیرہ اشکال معلومہ بنائے جائیں...

سو ظاہر ہے کہ دائرہ میں اگر مثلث بنے گا تو اور صورت ہو جائے گی اور مربع بنے گا تو اور جلوہ نمایاں ہوگا... علیٰ ہذا القیاس مربع میں اگر شکل مثلث بنے گی تو اور ہیئت پیدا ہوگی اور اگر دوسرا مربع بنایا جائے گا تو اور ہیئت ظاہر ہوگی... سو اگر ایک مقدار کا مثلاً ایک مربع ایک دائرہ میں بنایا جائے اور اسی مقدار کا مربع کسی دوسرے بڑے مربع میں بنایا جائے تو دونوں جگہ گو ایک مربع ہے... مگر چونکہ اس کے ساتھ ایک جگہ ایک ہیکل ہے اور دوسری جگہ دوسری ہیکل تو حاصل جمع بلکہ حاصل ضرب دونوں کا جدا جدا ہو گیا... سو اسی طرح روح اور جسم میں بھی خیال فرمائیے... اعنی ایک ہیکل جس کے اعتبار سے انطباق متصور ہے... ہیاکل متباینہ کے ساتھ مواضع مختلفہ میں مجتمع

ہوئے، روح میں اس کے ساتھ اور ہیکل ہے اور جسم میں اور حاصل ضرب دونوں کا متبائن ہے جس کے باعث اس قدر اختلاف معلوم ہوتا ہے... مردمان ظاہر بین حاصل ضرب کو حاصل ضرب سے منطبق کرنا چاہتے ہیں... اس لیے یہ استبعاد پیدا ہوتا ہے کہ روح کجا جسم کجا ایسے تفاوت پر انطباق کے کیا معنی، یہ باتیں تو اتحاد نوعی کو مقتضی ہیں... اگر منطبقین کو فقط حد الحاظ کر کے تطبیق دیں تو یہ خرابی پیش نہ آئے...

اس تقریر کے بعد "خلق اللّٰہ ادم علٰی صورتہ" کے معنی بہ نسبت سابق اور واضح ہو گئے... جب شبہ مرقومہ بالا مندفع ہو گیا تو لازم یوں ہے کہ ایک اور شبہ کا بھی جواب دیا جائے...

شبہ

وہ یہ ہے کہ بنائے محبت جب انطباق پر ہوئی تو کیا وجہ ہے کہ ایک عاشق ہوتا ہے تو دوسرا معشوق... یہ فرق تو جس کے سامنے فرق زمین و آسمان بھی گرد ہے اس بات کو مقتضی ہے کہ اتحاد نوعی درکنار اتحاد جنسی بھی نہ ہو اور وہ اتحاد جس پر بنائے محبت ہے... چنانچہ انطباق مذکور سے ظاہر ہے اس بات کا خواہاں ہے کہ عاشق و معشوق میں اتحاد نوعی بلکہ اتحاد شخصی ہو کیونکہ اتحاد ہیاکل منطبقہ اوپر ثابت ہو چکا ہے... اس صورت میں لازم ہے کہ من کل الوجوہ دونوں کا ایک حال ہو... یہ فرق التجا و استغناء اور یہ تفاوت ناز و نیاز فیما بین یک دیگر نہ ہو... جب تقریر شبہ معلوم مرقوم ہو چکی تو اب اس کے جواب کی طرف بھی توجہ لازم ہے... اس لیے ناظرین اوراق کی خدمت میں یہ گزارش ہے...

جواب

کہ فرق ظاہر و باطن ہیاکل اور حدود مذکورہ کچھ دقیق و خفی نہیں جو بیان کیجئے کون نہیں جانتا کہ ایک کو محدب ایک کو مقعر کہتے ہیں... علٰی ہذا القیاس یہ بات بھی واضح ہے کہ حدود فاصلہ کو اپنے داخلات کی طرف میلان اور خارجات سے ایک نوع کا انحراف ہوتا ہے، دائرہ کو دیکھئے کہ سطح داخل پر گویا گرا پڑتا ہے اور رُخ سطح داخل کو دیکھو کہ اس سے کیسا پھرا ہوا ہے

اور اس کے منہ کو دیکھو کہ اس سے کیسا مڑا ہوا ہے... علیٰ ہذا القیاس رُخ سطح خارج کو دیکھو کہ ہمہ تن اس کی طرف متوجہ ہے اور رُخ دائرہ کو دیکھئے کہ اس کی طرف ہرگز توجہ نہیں، سو ایسے ہی ہیاکل ممکنہ کو سمجھئے... چنانچہ کسی قدر اس کی طرف اشارہ پہلے بھی گزر چکا ہے...

الغرض فرق نیاز و بے نیازی اور تفاوت ناز و نیاز سے اتحاد حقیقت باطل نہیں ہوتا... جمال ظاہر میں از بسکہ جانب ظاہر مشہود ہوتی ہے اور وقت مشاہدہ جو ایک قسم کا علم ہے حصول جمال مشہود جو اس علم میں معلوم ہے... بنفسہٖ یا بشبہٖ ضرور ہے تو لا جرم صورت جمالی کو ایک نوع کا دخول مدرکہ ناظرین حاصل ہوگا... سو اگر مابہ الادراک خود ذات مدرک اعنی روح ہے تب تو مطلب ظاہر ہے ورنہ لا جرم کوئی صفت ذاتی اور قوت اصلی ہوگی کیونکہ علم و ادراک سے مراد انکشاف ہے اور ظاہر ہے کہ تمام معلومات بذات خود منکشف نہیں اور بعض اشیاء اگر بذات خود منکشف بھی ہوئیں تو کیا ہے... ہمارے تمہارے لیے بھی تو کوئی مبداء انکشاف چاہیے... اندھے کو آفتاب کی روشنی کیا مفید ہے؟ مع ہذا عالم و معلوم میں معلوم مفعول ہے اور ظاہر ہے کہ مفعول ہمیشہ معروض اس صفت کا ہوتا ہے جو فاعل کی طرف سے آتی ہے... سو وہ صفت اگر فاعل میں بھی عرضی ہو تو اس کو فاعل کہنا ہی غلط ہے کیونکہ فاعل وہ ہوتا ہے جس کے ساتھ کوئی صفت قائم ہو اور صفات عرضیہ معروض کے ساتھ قائم نہیں ہوتیں بلکہ معروض پر واقع ہوتی ہیں...

قیام سے تو اس جگہ یہ مراد ہے کہ جیسے اشجار قائمہ کی بیخ زمین میں ہوتی ہے اور تمام بوجھ باران کا اس پر ہوتا ہے... اسی طرح صفات قائمہ بھی اپنے موصوفات سے خارج ہوئی ہوں اور ان کی جڑ ذوات موصوفات میں ہو اور ان کے تمام آثار و لوازم ان کی طرف راجع ہوں... سو یہ بات بجز موصوف بالذات کے اور کسی میں متصور نہیں... بالجملہ موصوف بالعرض کے لیے کوئی موصوف بالذات ضرور ہے سو وہی فاعل ہے اس صورت میں معلوم میں اگر صفت انکشاف بالعرض آئی ہے... چنانچہ اس کا مفعول ہونا بھی اس

بات کا گواہ ہے تو لاجرم عالم میں جو اس باب میں فاعل ہے وہ انکشاف ذاتی ہوگا... جیسے نور آفتاب کے ساتھ قائم ہے، ایک نور جس کو در بارۂ انکشاف علمی مبداء انکشاف کہئے اس کے ساتھ قائم ہوگا اور موافق تحریر بالا بالضرور اس کی جڑ ذات عالم میں مرکوز ہوگی اور لاجرم ایک نوع کا دخول ذات عالم میں اس کو حاصل ہوگا...

اس تقریر سے واضح ہو گیا ہوگا کہ مبداء انکشاف اس صفت کو کہنا چاہیے مگر ہاں "لامشاحۃ فی الاصطلاح" چاہو صورت کو مبداء انکشاف کہو جو حقیقت میں معلوم ہے چاہو کیفیت انجلائیہ کو جو لواحق علم میں سے ہو مگر جب اصطلاح میں کچھ ممانعت نہیں تو ہم بھی در باب اصطلاح مذکور بوجہ توافق معنی اصل بدرجہ اولیٰ مجاز ہوں گے... اس لیے عرض ہے کہ ہماری کلام میں جب کہیں یہ لفظ علی الاطلاق آئے تو صفت مذکورہ مراد ہوگی اور کبھی کبھی اس کو وجود علمی اور وجود ذہنی سے تعبیر کریں گے اور وجہ اس تسمیہ کی اس مضمون اور مضامین آئندہ سے واضح ہو جائے گی... بالجملہ معلوم جس کا دخول مابہ الادراک والانکشاف میں لاجرم مسلم ہے... ذات عالم میں بدرجۂ اولیٰ داخل ہوگا کیونکہ داخل کے داخل کو دخولِ فی المدخول الاوّل لازم ہے اور یوں تسلیم نہیں کرتے تو ہم بھی بجز ان شاء اللہ تسلیم کرائیں گے... سنئے:

عروض کے لیے ضرور ہے کہ صفت عارضہ معروض کو لاحق ہو... سو اگر مابہ الانکشاف ہیاکل ممکنہ کو لاحق ہوگی تو دو حال سے خالی نہیں یا مابہ الانکشاف داخل ہیاکل ہو یا خارج ہیاکل ہو یا داخل بھی ہو خارج بھی ہو... آخر کی دو صورتوں میں تو دخول ہیاکل ظاہر ہے... باقی شکل اوّل کا اگر مطلقاً ہم انکار نہیں کرتے تو اقرار بھی نہیں کرتے... وجہ اس کی یہ ہے کہ موجودات خارجیہ میں وجود داخل ہیاکل ہوتا ہے اور معدومات خارجیہ میں خارج ہیاکل ہوتا ہے اور داخل ان کا جس کو جوف کہئے خالی ہوتا ہے...

اسی وجہ سے اوّل کو موجود اور ثانی کو معدوم کہتے ہیں... سو علم موجودات میں تو دخول مبداء انکشاف جو ایک وجود خاص ہے متصور ہی نہیں ورنہ اجتماع المثلین لازم آئے... ا

س صورت میں تو بالضرور وجود علمی اعنی مبداء انکشاف بجانب خارج لاحق ہوگا اور بوجہ دخول داخل وجود علمی اعنی مبداء انکشاف میں ہیکل مذکور پیدا ہوگی اور حقیقت میں اگر غور کیجیے تو معلوم مطلق اعنی علم کا مفعول مطلق وہی ہیئت ہے جو باطن مبداء انکشاف میں پیدا ہوتی ہے... باقی موجود خارجی وہ مفعول بہ ہے جس پر وہ صفت انکشافی اعنی مبداء انکشاف واقع ہوئی ہے اور وجہ اس تسمیہ کی مطلوب ہے تو اوّل سنئے:

کہ باء مفعول بہ ہے استعانت کے لیے ہے اور بہ کی ضمیر الف لام کی طرف راجع ہے جس سے مراد خود مفعول بہ ہے اور لفظ مفعول کی ضمیر اس ہیئت کی طرف راجع ہے جو باطن صفت واقع میں پیدا ہوتی ہے اعنی جس کو مفعول مطلق کہیے... جب یہ بات ذہن نشین ہو چکی تو اس بات کے کہنے کی کچھ حاجت ہی نہیں کہ مفعول فعل کی نسبت اس کو کہنا چاہیے جس کو بنائیں اور ظاہر ہے کہ بعد فعل اگر کچھ بنایا جاتا ہے تو وہ ہیئت ہی بنائی جاتی ہے جو باطن صفت واقعہ میں پیدا ہوتی ہے، مفعول بہ نہیں بنایا جاتا وہ پہلے سے ہونا چاہیے... چنانچہ ظاہر ہے... ہاں وہ اس ہیئت کے پیدا ہونے اور اس کے بنانے کا البتہ آلہ اور سانچا ہوتا ہے جس سبب سے باء استعانت کا لاحق کرنا اور مفعول کو بہ کے ساتھ مقید کرنا صحیح ہوا اور اسی پر اور قیود کو جو مفعول لہ اور مفعول فیہ اور مفعول معہ میں ہوتی ہیں قیاس کر کے سمجھ لیجیے اور مفعول مطلق کے اطلاق کی وجہ کو دریافت کیجیے...

بالجملہ علم موجودات خارجیہ میں تو بایں وجہ کہ باطن ہیاکل وجود خارجی سے بھرا ہوا ہوتا ہے، دخول وجود ذہنی اعنی مبدأ انکشاف متصور ہی نہیں ورنہ اجتماع المثلین لازم آئے کیونکہ ہیاکل عارضہ ہونے میں باعتبار نفس وجود سب برابر ہیں اور یہ بات خود ظاہر ہے کہ مبدأ انکشاف اقسام وجود میں سے ہے اقسام عدم میں سے نہیں اور سوا وجود وعدم کے اور کوئی مقسم نہیں... ہاں یہ کہیے کہ اجتماع المثلین کے یہ معنی ہیں کہ محل واحد اور موطن واحد میں ایک موطن اور ایک محل کی دو چیزیں جمع نہیں ہو سکتیں...

مثلاً موطن جواہر میں دو جوہر اور موطن و محل عوارض میں دو عرض ایک قسم کے جیسے سواد و بیاض مجتمع نہیں ہو سکتے... نہ یہ کہ عرض و جوہر بھی مجتمع نہیں ہو سکتے ورنہ سینکڑوں عوارض کا اجتماع جواہر کے مواطن میں مشہود ہے جیسے سواد و بیاض ہی موطن جسم میں موجود ہے... بعض اجسام میں اوپر سے نیچے تک ایک ہی رنگ ہوتا ہے... سو اگر علم بھی وجود کے لیے عرضی ہو اور بظاہر صحیح بھی یہی معلوم ہوتا ہے کیونکہ علم بے وجود متصور نہیں تو اس صورت میں نفوذ اور دخول فی المعلوم میں کیا حرج ہے مگر اس کا جواب قطع نظر اس کے کہ اکتناہ اشیاء کا معلوم نہ ہونا عدم نفوذ علم کا شاہد ہے... یہ ہے کہ سلمنا علم عوارض وجود میں سے ہے، مگر عالم کے حق میں لازم ذات اور ملزوم کے حق میں بالعرض... سو اگر ذات عالم معلوم بنے تب تو نفوذ عالم بایں وجہ ممتنع ہے کہ کنہ لازم ذات ملزوم میں مکنون و مستور ہوتی ہے بلکہ بوجہ من الوجوہ عین کنہ ملزوم ہوتی ہے ورنہ لزوم ذاتی منقلب باتصاف عرضی ہو جائے گا... پھر اگر نفوذ ہو تو خواہی نخواہی اجتماع مذکور لازم آئے اور غیر عالم معلوم بنے یعنی جس کی ذات کو مبدأ انکشاف مذکور لازم نہ ہو تو قطع نظر اس کے کہ درصورتیکہ علم لوازم ذات وجود میں سے ہوگا...

چنانچہ ظاہر ہے یہ بات ممکن ہی نہیں کہ کوئی موجود قابل علم نہ ہو اور اس کی ذات کو مبداء انکشاف لازم نہ ہو... لاریب عالم و غیر عالم بمعنی مذکور میں نسبت منع الجمع ہوگی اور وجہ اس کی علم اور عدم علم ہوگا... سو اس صورت میں اگر اجتماع المثلین نہ ہوگا تو درصورت نفوذ اجتماع الضدین ہوگا... بہر حال دخول متصور نہیں ہاں اگر باطن ہیاکل خالی ہو جیسا معدومات میں ہوتا ہے تو لاجرم وجود علمی داخل ہیاکل ہوگا...

اس تقریر سے صاف روشن ہو گیا کہ موجودات خارجیہ معدومات ذہنیہ ہیں اور معدومات خارجیہ موجودات ذہنیہ ہیں اور اس سے یہ عقدہ بھی منحل ہو گیا کہ انتزاعیات کا گو خارج میں وجود نہیں ہوتا ذہن میں ہوتا ہے اور یہ شبہ بھی مرتفع ہو گیا کہ عدم اور معدومات کے لیے کنہ نہیں ورنہ عدم اور معدومات ہی کیوں کہلاتے... علیٰ ہذا القیاس وجہ نہیں ورنہ کنہ لازم آئے کیونکہ وجہ امر عرضی ہوتا ہے اور عرض کے لیے معروض

اوّل چاہیے... پھر عدم اور معدومات کے علم کی کیا صورت ہے... بالجملہ علم موجودات اور علم معدومات میں فقط فرق خلو داخل و خارج ہے ورنہ معلوم دونوں صورتوں میں وہ ہیا کل ہی ہیں بلکہ معلوم جہاں کہیں ہوتی ہیں یہ ہیاکل ہی ہوتی ہیں... نفس وجود و نفس عدم معلوم نہیں ہوتا کیونکہ یہاں حدوث مفعول مطلق علمی کی صورت نہیں...

چنانچہ ظاہر ہے "والعاقل تكفيه الاشارة" اس سے ظاہر ہو گیا کہ عالم کو اپنا علم اور اپنے مبداء انکشاف کا علم اور وجود و عدم کا علم اور جناب باری جل مجدہ کا علم بالکنہ متصور نہیں اور یہ دعویٰ بداہتہ علم نفس اگر بہ نسبت علم بالکنہ ہے... چنانچہ مقتضائے دعویٰ اتحاد عالم و علم و معلوم یہی ہے غلط ہے قطع نظر اس سے دعویٰ مذکور یوں بھی غلط ہے کہ علم کے تینوں سامان اعنی عالم اور مبداء انکشاف اور معلوم موجود توجہ کی کچھ حاجت نہیں کیونکہ توجہ کے یہ معنی ہیں جس طرف منہ نہ تھا، اس طرف کر لیا... سو یہاں بوجہ اتحاد غیبوبیت کا احتمال ہی نہیں جو توجہ کی حاجت ہو... اس صورت میں لازم یوں تھا کہ علم اور علم العلم ہمیشہ ہوا کرتا، پھر کیا وجہ ہے کہ علم نفس کبھی ہوتا ہے کبھی نہیں ہوتا... علیٰ ہذا القیاس علم العلم کے تینوں سامان موجود، پھر کیا باعث کہ علم العلم کبھی ہوتا ہے کبھی نہیں ہوتا... بایں ہمہ علم کو اضافت لازم ہے اور تقابل تضائف میں متقابلین کا متغائر ہونا ضرور ہے... علیٰ ہذا القیاس توجہ کو بھی اضافت لازم ہے یہ بھی اگر محقق ہوگی تو وہیں ہوگی جہاں تغائر ہوگا... پھر علم النفس کے گہ و بیگاہ کے ہونے کا یہ عذر کرنا کہ توجہ کبھی ہوتی ہے کبھی نہیں ہوتی یا علم تو ہوتا ہے پر علم العلم نہیں ہوتا... انہیں کا کام ہے جو سَر اور دُم میں تمیز نہیں کرتے...

بالجملہ عالم کو اپنا علم اور اپنے مبداء انکشاف کا علم اور جناب باری کا علم اور وجود و عدم کا علم بالکنہ ممکن نہیں اشیاء مذکورہ کا علم بدیہی ہو یا نظری اگر ہے تو بالوجہ ہے اور کسی درجہ میں علم بالکنہ ممکن ہے تو بوجہ انقباض مبداٗ انکشاف اپنا یا اپنے مبداٗ انکشاف کا علم ممکن ہے... چنانچہ آگے ان شاء اللہ واضح ہو جائے گا... ہاں نفس ہیاکل کا علم بالکنہ

حاصل ہوتا ہے کیونکہ باطن وجود علمی میں حدوث ہیاکل متصور ہے اور بوجہ تشخص اور وحدت ذاتی ہیاکل جس کی بحث اوپر مذکور ہو چکی...

خود ظاہر ہے کہ انتقاش ہیاکل کے باعث جو باطن وجود علمی میں ہوتا ہے کنہ ہیاکل نہیں بدلتی اور اس تقریر سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ حصول الاشیاء بالفسہا ہے اور جس کسی نے حصول الاشیاء باشباہہا کا دعویٰ کیا ہے... اگر چہ بعد لحاظ وحدت ذاتیہ ہیاکل غلط ہے مگر بایں نظر کہ ہیکل واحد وقت قیام بالشیئین وہیکلین معلوم ہوتی ہیں تو ہیکل قائم بالوجود الخارجی اس صورت میں اور ہوگی اور ہیکل قائم بالوجود العلمی اور سراسر غلط بھی نہیں کیا اور جس کسی نے معلوم کو شئی من حیث ہو اور علم کو شئی من حیث القیام قرار دیا ہے اس کی نظر انہیں دو مرتبوں کی طرف ہے جو بعد لحاظ قیام ہیکل بالوجود الخارجی اور قیام ہیکل بالوجود الذہنی پیدا ہوتے ہیں...

بالجملہ علم موجودات میں وجود علمی داخل ہیاکل نہیں ہوتا بلکہ بجانب خارج ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ جمال موجودات خارجیہ میں سے ہے... سو بعد دخول صورت جمالی اگر باطن وجود علمی میں وہ صورت منتقش ہوگی تو دو حال سے خالی نہیں یا ہیکل عالم اور صورت جمالی یا دونوں باہم منطبق ہوں یا نہ ہوں اگر انطباق ہوگا اور دونوں ہیکلوں کے حدود باہم ایسے مطابق ایک دوسرے کے ہوں جیسے دو مثلث متشابہ چھوٹے بڑے ایک دوسرے کے اندر ہوں اور ان کے زاویے برابر ہوں اور ہر زاویہ اپنی نظیر کے مقابل واقع ہو تو لا جرم محبت پیدا ہوگی مگر اوّل تو بایں وجہ کہ ہیکل عالم کو ہیکل جمال کی طرف میلان ہے اور وہ اس سے ایک نوع سے گریزاں ہے عالم کی جانب نیاز اور معلوم کی جانب بے نیازی اگر پیدا ہو تو مناسب بھی یوں ہی ہے، دوسرے باطن عالم کی کیفیت صاحب جمال کو منکشف نہیں جو اس طرف سے بھی محبت پیدا ہو اور نیاز لازم آئے...

ہاں اگر مدرک صورت جمالی ہوتی روح انسانی نہ ہوتی تو البتہ احتمال ادراک جمال باطن محب وحدوث محبت اور نیاز تھا اور اگر کسی کو یہ شبہ پیش آئے کہ ظاہر تقریر صاحب

رسالہ اس جانب مشیر ہے کہ مبداء انکشاف معلومات پر اس طرح واقع ہوتا ہے جس طرح نور آفتاب اجسام منورہ پر جس سے ایک نوع کا انبساط اور حرکت بجانب مبداء انکشاف معلوم ہوتا ہے نہ یہ کہ مبداء انکشاف مثل آئینہ ہے اور صور معلومات اس میں خود واقع ہوتی ہیں... سو اس صورت میں ممکن ہے کہ مبداء انکشاف جانب صدور یعنی عالم کی طرف سے مثل نور آفتاب تنگ ہو اور بجانب وقوع یعنی معلومات کی طرف سے وسیع ہو اور ہیکل معلوم ہیکل عالم سے بڑی اور بعد لحاظ توازی جو دخول حکمی متصور ہے تو وہ دخول عالم کی طرف سے ہو نہ معلوم کی طرف سے، پھر اس صورت میں محبت عالم ہو کہ نہ ہو پر معاملہ ناز و نیاز برعکس ہونا چاہیے تو اس کا جواب یہ ہے:

کہ مخروط ناقص متوازی الطرفین کو اگر سطح مستوی پر راس کی جانب سے کھڑا کیا جائے تو قاعدہ گو بہ نسبت راس وسیع ہے پر اس کا سارا بوجھ اس راس ہی پر ہوگا... راس کا بوجھ قاعدہ پر نہ ہوگا اور وجہ اس کی یہی ہے کہ میلان اجسام بجانب مرکز عالم ہے نہ بجانب اعلیٰ جو قصہ برعکس ہو... پھر بایں وجہ کہ مخروط مذکور راس سے لے کر قاعدہ تک ایک جسم متصل واحد بالشخص ہے تو قاعدے سے لے کر راس تک سارے مخروط کا بوجھ اسی قدر زمین پر ہوگا جس کو دائرہ راس محیط ہے... اگرچہ قاعدے کے محاذات میں اس سے زیادہ زمین واقع ہے... وجہ اس کی فقط یہی ہے کہ اس صورت میں قاعدہ سے لے کر نیچے تک ساری مخروط کی توجہ بوجہ قیام باطن راس کی طرف ہے... اگر مخروط مذکور قاعدہ پر کھڑا ہوتا تو معاملہ بالعکس ہو جاتا... سو ایسے ہی مبداء انکشاف کو خیال فرمائیے کہ وہ اسی قدر وجود کے ساتھ قائم ہے جس کو ہیکل عالم محیط... چنانچہ اس کا علم ہونا اور اس کا عالم ہونا ہی اس پر دلالت کرتا ہے... جانب وقوع مبداء انکشاف کا رجوع اگرچہ بہ نسبت جانب صدور وسیع ہے کیوں نہ ہو باطن ہیکل عالم کی طرف ہوگا اور اس جانب کے تمام احکام اس طرف رجوع کریں گے... اس طرف کے احکام اس طرف رجوع نہ کریں گے جو ہیکل عالم کو ہیکل معلوم میں داخل

سمجھا جائے... الغرض باوجود انبساط و وسعت جانب وقوع جانب صدور ہی اس کو محیط ہوگی اور توجہ و میلان اور گریز اور انحراف بطور مسطور متحقق ہوں گے... واللہ اعلم!

باقی قبل وجود خارجی یا بعد لحوق عدم لاحق اگر صورت جمالی کا خیال کیجئے تو گو اس صورت میں وہ موجودات خارجیہ میں سے نہیں پر یہ بات بھی ظاہر ہے کہ ہیاکل بذات خود معروض صغر و کبر کمی نہیں... چنانچہ اوپر اس کی تحقیق گزر چکی ہے اور کیوں کر ہوں ہیاکل بذات خود اگر چہ کمیات ہی کی کیوں نہ ہوں اور اگر چہ اقتران کمیات ہی سے پیدا ہوئی ہوں اقسام کیف میں سے ہیں... چنانچہ ظاہر ہے، ادھر وجود علمی میں یہ وسعت ہے کہ کسی مقدار سے انکار نہیں... چنانچہ ہر کسی کا وجدان اس کا شاہد ہے اس صورت میں اگر نقاش خیال راحت وجود علمی میں کوئی صورت جمالی قبل وجود خارجی یا بعد لحوق عدم تراشے بھی تب تو وہ صورت اگر ایک پارۂ وجود علمی سے خارج ہے باقی میں داخل ہے اور یہ بعینہ ایسی صورت ہوگی جیسے ایک دائرہ یا کوئی اور شکل مثلاً کسی سطح کلاں میں بنائی جائے تو ایک ٹکڑا اس سطح کا داخل شکل اور ایک خارج شکل ہوگا... بہر حال دخول و انطباق اس صورت میں بھی متصور ہے...

جب یہ تقریر شاخ در شاخ یہاں تک پہنچ چکی اور شبہات وارده بحمد اللہ مندفع ہوگئے اور یہ بات بخوبی متحقق ہوگئی کہ محبت کمالی اور جمالی میں سرمایہ محبت انطباق ہے اور انطباق کو اتحاد و محبت بقدر انطباق لازم ہے جیسے تفاوت انطباق سے تفاوت محبت لازم ہے تو اب لازم یوں ہے کہ محبت نسبی کا بھی کچھ حال بیان کیا جائے اس لیے ناظرین اوراق کی خدمت میں یہ عرض ہے...

کہ نسب کی دو قسمیں ہیں... قسم اوّل روحانی، قسم دوم جسمانی... نسب جسمانی میں تو ذی نسب کے ساتھ محبت بالعرض ہوتی ہے خواہ اپنے جسم کی محبت ذاتی ہو خواہ عرضی... ہاں اگر اپنے جسم کی محبت عرضی ہوگی تو بایں نظر ہوگی کہ محبت احوال روحانی میں سے ہے اور جسم ایک مرکب روح ہے اس سے بوجہ منافع چند در چند روح کو محبت ہو جاتی

ہے اس صورت میں یہ محبت از قسم محبت احسانی ہوگی...

اس لیے کہ محبت احسانی کی بناء منافع پر ہوتی ہے اور جب محسن کی خود محبت عرضی ہے تو ذی نسب تو اور بھی غیر ہیں... ان کو اگر علاقہ انتساب ہے تو اس کے جسم سے علاقہ انتساب ہے، اس کی روح سے علاقہ انتساب نہیں ان کی محبت لاجرم بالعرض ہوگی اور اگر روح کو اپنے جسم سے محبت ذاتی ہے تو بایں نظر ہوگی کہ ظاہر روح کو باطن بدن سے ایک نوع کا انطباق ہے... چنانچہ بقدر اعضاء معلومہ جسم و روح میں ملکات اور قویٰ معلومہ کا ہونا اس بات کا شاہد ہے اور یہ بات ابھی ثابت ہوئی ہے کہ بوجہ انطباق جو محبت ہوتی ہے وہ اپنی ہی محبت ہوتی ہے...

بہر حال روح کو اپنے جسم کی محبت ذاتی ہو یا عرضی پر ذی نسب کی محبت بہر طور عرضی ہے... اس میں آباء و اولاد کے آپس کی محبت تو بے واسطہ ہے چونکہ آباء و اُمہات حسب اصطلاح سابق معدن ہیں تو اولاد کو معدنیات سمجھنا چاہیے اور اخوان و اخوات کو شریک المعدن اور قریب المعدن سمجھئے... قرابت معدنی اور شراکت معدنی باعث محبت فیما بین ہوئی ہے... مگر چونکہ معدنیات خارج عن المعدن ہوتے ہیں... چنانچہ تولد سے ظاہر ہے اور خروج کو ایک نوع کی گریز لازم ہے تو اولاد کو ماں باپ سے اگر بہ نسبت ماں باپ کی محبت کے محبت کم ہو اور اس کمی کے باعث ایک قسم کی بے نیازی ہو... چنانچہ بالبداہتہ مشہود ہے تو بجا ہے مگر اخوان و اخوات میں کوئی وجہ ترجیح نہیں، ہاں اگر کوئی دوسری محبت محبت نسبی کے ساتھ ایک جانب منضم ہو جائے اور اس سبب سے دونوں کی محبت میں تفاوت نمایاں ہو تو ہو سکتا ہے اور نسب روحانی میں جس کا مذکور اوپر آچکا ہے... واسطہ فی العروض روحانی معدن اور ہیاکل روحانیہ معدنیات اور ہیاکل روحانیہ آپس میں ایک دوسرے کی نسبت اخوان و اخوات مگر چونکہ واسطہ فی العروض ہیاکل مذکورہ کو دونوں طرف سے محیط ہے تو لاجرم ایک نوع کا میلان اور ایک طرح کی گریز ہوگی، اپنے داخل کی طرف رُجحان اور میلان ہوگا اور خارج کی طرف سے گریز بلکہ خارج کو اس کی طرف میلان ہوگا... سو خارج کے میلان

کی طرف ہیاکل روحانیہ کی جانب اور ہیاکل روحانیہ کی گریز کی طرف اُسکی جانب سے جو فیما بین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اُمت مرحومہ بوجہ نسب روحانی ہونا چاہیے...

شاید اس حدیث میں اشارہ ہو اور نیز آیت: "لَقَدْ جَاءَ كُمْ رَسُوْلٌ مِّنْ اَنْفُسِكُمْ عَزِيْزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيْصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِيْنَ رَؤُفٌ رَّحِيْمٌ" بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی میلان کی طرف جو اُمت مرحومہ کی طرف تھا دلالت کرتی ہے اور ہمارا یہ انحراف اور یہ گریز جو ظاہر ہے اس بے نیازی پر دلالت کرتا ہے جو مقتضاء انحراف اصل مذکور ہے اور نیز آیت "اِلَّا تَنْصُرُوْهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللّٰهُ اِذْ اَخْرَجَهُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا" اگر فہم ہو تو اس پر دال ہے...

باقی میلان ہیاکل بجانب واسطہ فی العروض جو داخل کی طرف سے حاصل ہے اور اسی کے اثبات پر ہمارا مطلب اصلی موقوف ہے... آیت "اَلنَّبِيُّ اَوْلٰى بِالْمُؤْمِنِيْنَ مِنْ اَنْفُسِهِمْ" میں مندرج ہے کیونکہ صیغہ احب تو بالاتفاق افعل التفضیل بمعنی مفعول ہے باقی رہا "اولیٰ" وہ اگر بمعنی احب ہے تب تو مطلب ظاہر ہے اور اگر اس سے اقرب مراد ہے تو قرابت معدنی حاصل ہوگی اور قرابت مذکورہ بشرط ادراک و ملکہ محبت علت محبت ہے... چنانچہ اوپر مذکور ہو چکا... سو ادراک کا ہونا بہ نسبت ارواح تو مخفی ہی نہیں، علیٰ ہذا القیاس ملکہ محبت کا ارواح میں ظاہر و باہر ہے اور علت سے معلول متخلف نہیں ہو سکتا تو لاجرم ہیاکل روحانیہ کو واسطہ فی العروض کے ساتھ علاقۂ محبت ہوگا...

شبہ

مگر ہاں یہ شبہ باقی رہا کہ محبت تو مسلم پر احبیت کی کیا وجہ، دوسرے واسطہ فی العروض ہونا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا کہاں سے نکل آیا، سو اس کا جواب یہ ہے...

جواب

کہ اولیٰ کے صلہ میں اس آیت میں لفظ "مِنْ اَنْفُسِهِمْ" واقع ہے اور "مِنْ

اَنْفُسِہِمْ" کی ضمیر مؤمنین کی طرف راجع ہے تو اب یہ معنی ہوئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مؤمنین کی نسبت ان کی جانوں سے بھی زیادہ نزدیک ہیں مگر اس قدر قرب کہ قریب کو اپنے مضاف الیہ کے ساتھ اس کی ذات سے بھی زیادہ قرب حاصل ہو...اشیاء مبائنہ فی الوجود کے ساتھ تو ہو ہی نہیں سکتا ورنہ تبائن کہاں، تبائن کم سے کم بُعد اور استقلال کو مقتضی ہے اور اقربیت مذکورہ اتصال وانضمام سے زیادہ کی خواستگار علیٰ ہذا القیاس ملزوم و معروض سے عوارض مفارقہ اور لوازم وجود کی نسبت بھی اس قدر اقربیت کی اُمید نہیں کیونکہ عوارض مفارقہ وجود میں اپنے معروض سے مستغنی ہوتے ہیں... چنانچہ تحقیقات گزشتہ اس پر شاہد ہیں اور مستغنی الوجود کو اتصال وانضمام بھی باقتضاء امر ثالث ہوتا ہے...

چہ جائیکہ یہ قرب جس میں مباینہ اور انفصال وہمی کی گنجائش نہیں اور لوازم وجود حسب بیان سابق من جملہ اوصاف عرضیہ ہوتے ہیں، اوصاف مفارقہ اور لوازم وجود میں باعتبار عرضیت کچھ فرق نہیں ہوتا...اس لیے ان سے بھی یہ اُمید رکھنی اپنی نادانی ہے اور جب ملزومات ومعروضات بایں طور اقرب الی اللازم والعارض نہیں تو ملزوم اور معروض تو کاہے کو بطور مذکور اقرب الیٰ ذات الملزوم والمعروض ہوں گے کیونکہ ملزوم ومعروض کو لازم وجود اور عارض کی طرف افتقار فی الوجود نہیں تھا تو افتقار فی التشخص تو تھا اور یہاں یہ بھی نہیں ہاں لازم ماہیت اور اوصاف انتزاعیہ "من انفسھم" واقع ہے اور "من انفسھم" کی ضمیر مؤمنین کی طرف راجع ہے تو یہ معنی ہوئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مؤمنین کی نسبت ان کی جانوں سے بھی زیادہ نزدیک ہیں مگر اس قدر قرب کہ قریب کو اپنے مضاف الیہ کے ساتھ اس کی ذات سے بھی زیادہ قرب ہو، اشیاء مبائنہ فی الوجود کے ساتھ تو ہو ہی نہیں سکتا ورنہ تبائن کہاں تبائن کم سے کم تمیز ومغائرت کو مقتضی ہے اور اقربیت مذکورہ محویت وتلاشی سے بھی زیادہ کی خواستگار ہے جس کو احتیاج الی الاقرب فی التحقق والتعقل دونوں لازم ہیں... چنانچہ ان شاء اللہ بعد تقریر واثبات اقربیت واضح ہو جائے گا...

علیٰ ہذا القیاس نہ موصوفات ومعروضات کو اپنے اوصاف بالعرض کے ساتھ یہ قرابت حاصل ہو سکتی ہے نہ اوصاف مذکورہ کو اپنے موصوفات اور معروضات کے ساتھ اس میں اوصاف مذکورہ عوارض مفارقہ ہوں یا لوازم وجود ہوں اس لیے کہ اوصاف غرضیہ کو اپنے تحقق میں اپنے موصوفات اور معروضات کے ساتھ علاقہ احتیاج نہیں اگر ہے تو احتیاج فی التشخص ہے جس کی شرح وتفصیل اور اثبات وتحقیق سے اوراق گزشتہ میں فارغ ہو چکا ہوں اور احتیاج فی التحقق نہیں تو احتیاج فی التعقل جو اس پر متفرع ہے کاہے کو ہوگی اس لیے کہ عقل مخبر صادق ہے منشی وموجد نہیں جو وقت حال تو قف مبدل ہو جائے... چنانچہ تحقیق موعود میں یہ دقیقہ آشکارا ہو جائے گا...

الغرض اوصاف بالعرض کو مرتبہ ذات میں اپنے معروضات سے استغناء ہوتا ہے اور درصورت استغناء تصور اقربیت مذکورہ حسب تحقیق موعود متصور نہیں... پھر جب اوصاف مذکورہ کا بہ نسبت اپنے معروضات کے یہ حال ہے تو معروضات تو اوصاف بالعرض سے اور بھی مستغنی ہوتے ہیں بلکہ استغناء کلی ان کو حاصل ہوا کرتا ہے... دربارۂ تحقق تو حاجت بیان ہی نہیں رہا، دربارہ تشخص اگر موصوفات بھی تشخص ہی میں محتاج اوصاف ہوں تو پھر لزوم دور میں کیا دیر ہے...

اب دو احتمال باقی ہیں ...اوّل تو یہ کہ ذات ملزوم اقرب الیٰ لازم الذات من ذات اللازم اولیٰ بلازم الذات من ذات اللازم ہو...

دوم یہ کہ لازم ذات اقرب الی الملزوم من ذاتہٖ واولیٰ بالملزوم من ذاتہٖ ہو...

سو احتمال ثانی تو محال ہے اس لیے کہ اقربیت مذکورہ کو حسب وعدۂ گزشتہ لازم ہے کہ اقرب مذکور اپنے تعقل وتحقق میں اپنے مضاف الیہ کا محتاج الیہ ہو... سو لازم ذات اگر لازم بالمعنی الاخص ہے تب تو معاملہ بالعکس ہے اس لیے کہ ملزوم کے تصور سے لازم کے تصور کا لازم آجانا جب ہی متصور ہے کہ ملزوم علت لازم ہو اور علت کو مفتقر الیہ ہونا ضرور ہے... چہ جائیکہ اُلٹی مفتقر ہو اور ہم اپنی اصطلاح میں لازم ذات

اسی کو کہتے ہیں اور اگر لازم ذات بالمعنی الاعم ہے تو آپس میں تو علاقہ علیت و معلولیت متصور نہیں ورنہ جو علت ہوتا اس کے کنہ کے تصور سے دوسرے کا تصور بھی لازم ہوتا ہو نہ ہو دونوں مل کر کسی ایک علت کے معلول ہوں گے ورنہ پھر لزوم ذاتی کی کوئی صورت نہیں کیونکہ عوارض مفارقہ سے وفا کی اُمید نہیں اور وفا کی اُمید بھی ہو تو کیوں کر ہو باہم کوئی علاقہ ہی نہیں مگر اس صورت میں گو دونوں کے تصور سے جزم باللزوم لازم ہو... مگر اقربیت مذکورہ متصور نہیں کہ علت اپنے معلول یعنی لازم ذات کے ساتھ اور اس مفارق کے ساتھ ایک سا قرب رکھتی ہو... سو یہاں پہلے ہی سے معاملہ اُلٹا ہے اس لیے یہی احتمال رہا کہ ملزوم اپنی ذات کی نسبت یہ نسبت رکھتا ہو مگر تسکین خاطر تفصیل پر موقوف ہے اس لیے یہ معروض ہے...

کہ لازم کا اپنے ملزوم کی طرف افتقار تو مسلم ہے کہ ملزوم اپنے لازم ذات کی نسبت علت تامہ ہوتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ فقط وجود ملزوم تحقق لازم کے لیے کافی ووافی ہوتا ہے اور وسائط یا شرائط کی ضرورت نہیں تو پھر اس صورت میں لاجرم عقل جام جہاں نما کو تصور کنہ لازم بے تصور ملزوم دُشوار ہوگا... بلکہ غور سے دیکھئے تو ممتنع ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ عقل بہ نسبت اپنے معلومات واقعیہ کے مخبر ہے منشی نہیں بلکہ یوں کہیے جو کچھ خارج میں ہوتا ہے دیدۂ بصیرت اور چشم عقل اس کو دیکھ لیتی ہے پیدا نہیں کرتی... اس صورت میں ضرور ہے کہ کنہ لازم کے تصور کو اس کے افتقار کا تصور بھی لازم ہو ورنہ لازم ذات کا انفکاک اس کے ملزوم سے لازم آئے گا، وجہ اس کی ظاہر ہے اور ہمیں سے استفسار مدنظر ہے تو سنئے:

افتقار لازم ذات الی الذات لازم ذات کی صفات ذاتیہ میں سے ہے... چنانچہ ظاہر ہے ورنہ استغناء لازم آئے گا اور انفکاک ممکن ہوگا اور جب لازم ذات ہی کو اپنے ملزوم سے استغناء ہو اور اس کا انفکاک اپنے ملزوم سے ممکن ٹھہرا تو جہان میں کسی کو کسی سے کچھ علاقہ ہی نہ ہوگا... بالجملہ بناء کار لزوم افتقار پر ہے، استغناء ہو تو پھر ملزوم کی کیا

حاجت ہے...اس لیے ضرور ہوا کہ لازم ذات کی کنہ کے تصور کو اس کے افتقار کا تصور لازم ہو.... ہاں اگر عقل مجرد مدرک مطلق نہ ہوتی بلکہ مثل حواس ایک طرح کا خاص ادراک اس کے سپرد ہوتا تو ممکن تھا کہ باوجود لزوم ذاتی وافتقار ذاتی لازم کے ادراک کو اس کے افتقار ذاتی کا اور لزوم ذاتی کا تصور لازم نہ ہو... ہوسکتا تھا کہ جیسے اجسام کے سواد و بیاض کا ادراک آنکھ کا کام ہے اور خوشبو، بدبو کا ادراک ناک کا کام ہے ایسے ہی ملزوم کا ادراک عقل سے متعلق ہو اور افتقار ذاتی کا ادراک کسی اور حاسہ کے متعلق ہو یا جیسے احساس محسوسات حواس کا کام ہے اور انتزاع اضافیات اور انتزاعیات عقل کا کام ہے ایسے ہی ادراک لازم عقل کا کام اور ادراک افتقار قوت دیگر کا کام ہوتا مگر سب پر روشن ہے کہ عقل سے اوپر کوئی قوت نہیں جس کی طرف عقل کو دربارہ ادراک ایسی احتیاج ہو جیسے حواس کو عقل کی طرف ہے...خدا نے حواس کو اگر ایک نحو خاص کا ادراک دیا ہے تو عقل کو جمیع انحاء ادراک میں دخل دیا ہے بلکہ اصل مدرک وہی ہے ادھر افتقار خود اضافیات میں سے ہے اس کا ادراک از قسم انتزاع ہے جو خاص عقل ہی سے متعلق ہے...اس صورت میں ممکن ہی نہیں کہ عقل کسی ملزوم ذاتی کو ادراک کرے اور اس کے لوازم ذاتیہ کو ادراک نہ کرے...

الغرض حضور ملزوم کو حضور لازم ذات فی الذہن لازم ہے ورنہ لزوم ذاتی نہ ہوگا لزوم خارجی ہوگا اور حضور فی الذہن کو ادراک لازم ہے کیونکہ سرمایہ ادراک یہی حصول صورۃ الشئ فی العقل ہے...

الغرض لازم ذات کے تصور کو اس کے افتقار کا تصور لازم ہے اور افتقار کے تصور کے یہی معنی ہیں کہ ملزوم کو موقوف علیہ اور مقدم فی الوجود اور لازم کو موقوف اور متاخر فی الوجود سمجھئے اور چونکہ سابق میں واضح ہو چکا ہے کہ ادراک اس کا نام ہے کہ علم بمعنی مبداء انکشاف معلوم کے ساتھ متعلق ہو جائے...سو بایں وجہ کہ یہ معلوم جس کا نام افتقار ہے ایک امر اضافی ہے اور اضافیات کا تصور بے تصور اطراف اعنی مضاف و مضاف الیہ ممکن نہیں اور یہاں یہ دونوں بھی ملزوم و لازم ہیں تو لاجرم افتقار کے تصور کو ملزوم و

لازم کا تصور لازم ہوگا... مگر چونکہ اس اضافت میں مضاف الیہ ملزوم ہے اور لازم مضاف اور مضاف الیہ کا تصور بحکم اضافت مقدم ہوتا ہے تو ملزوم کا تصور اوّل ہونا چاہیے...

شرح اس معما کی یہ ہے کہ چھت کو فوق جب سمجھتے ہیں جب پہلے زمین کو لحاظ کر لیتے ہیں... علیٰ ہذا القیاس زمین کو تحت جب خیال کر سکتے ہیں جب پہلے چھت کو مثلاً خیال کر لیتے ہیں... وجہ اس کی یہ ہے کہ پہلے اضافت میں زمین مضاف الیہ ہے اور دوسری اضافت میں چھت مضاف الیہ ہے مگر ابھی روشن ہو چکا ہے کہ افتقار لازم ذات ذاتی ہے تو لا جرم مرتبہ مصداق لازم میں یہ اضافت ہوگی جیسے مفہوم فوق وتحت میں اضافت ذاتی ہے...

سو اگر یہ دو مفہوم کسی حکم کے لیے مصداق اور معنون ہوں تو لا جرم ماتحت و مافوق کا تصور اوّل ضرور ہوگا... بالجملہ بحکم افتقار ذاتی ضرور ہے کہ جب کنہ لازم کا تصور ہو تو اس سے پہلے ملزوم کا تصور ہو چکے اور اس سے مختصر طور پر بیان کیجئے تو یہ صورت ہے کہ افتقار ذاتی اور لوازم ذات ذہنا اور خارجا متبدل نہیں ہوتے کیونکہ اختلاف وجود یا اختلاف عرض ہے یا اختلاف معروض اور یہ دونوں اختلاف موجب اختلاف ذات نہیں ہوتے... یعنی اختلاف عوارض سے ذات معروض مختلف نہیں ہوتی اور اختلاف معروضات سے ذات عوارض مختلف نہیں ہوتی... ایک کے اختلاف سے دوسرے کا اختلاف اگر متصور ہے تو وہ فقط لوازم ذات اور ان کے ملزومات میں ہے علی العموم یہ بات نہیں چونکہ اس باب میں ایک تحقیق معقول اجزاء گزشتہ میں مرقوم ہو چکی ہے تو اس قسم کی اور چھیڑ چھاڑ تکرار بے فائدہ نظر آئی... اس لیے اس سخن سے روگردان ہو کر مطلب پیش آمدہ کو تمام کرتا ہوں... سنئے:

جب یہ بات روشن ہوگئی کہ اختلاف وجود سے ماہیات میں تبدل نہیں آتا... ذہن میں وہی ماہیت رہتی ہے جو خارج میں تھی تو ماہیت بحکم قضیہ مجمع علیہا "الشئی اذا ثبت ثبت بلوازمہ" اگر ذہن میں آئے گی تو اسی لزوم وافتقار واحتیاج وتوقف کے

ساتھ آئے گی اور بدستور خارج اس کے وجود سے پہلے اس کے ملزوم کا وجود ذہن میں حاصل ہوگا ورنہ وہ افتقار اور توقف اور وہ احتیاج ولزوم جو اس کے لوازم ذاتی یا ذاتیات میں سے تھا یا عین ذات تھا اختلاف وجود سے جو اختلاف عرض ہے یا اختلاف معروض ہے زائل ہوجائے گا اور اس کا حال ابھی آپ سن چکے ہیں کہ ہوسکتا ہے یا نہیں...

القصہ وجود ذہنی میں بھی وجود لازم ذات وجود ملزوم پر موقوف ہے جیسے وجود خارجی میں اوّل وجود ملزوم ضرور تھا...اس کے بعد وجود لازم کی اُمید تھی ایسے ہی وجود ذہنی میں بھی اوّل وجود ملزوم ہوگا، پھر وجود لازم ہوگا مگر سب پر روشن ہے کہ وجود ذہنی اور حصول فی الذہن اور علم بالفعل اعنی علم بمعنی مصدری میں کچھ فرق نہیں اگر ہوگا تو فرق اعتباری ہوگا اس لیے علم کنہ لازم جب ہوگا بعد علم کنہ ملزوم ہوگا... ہاں علم بالوجہ میں ہم اس بات کے مدعی نہیں اس تقریر کے بعد اس قول کی وجہ بھی معلوم ہوگئی...گو یہ قول کسی کا ہو کہ علم کسی چیز کا اس کی علت کے وسیلے سے متصور ہے...

الغرض جس کسی نے یہ کہا ہے اگرچہ حکما ہی کا قول کیوں نہ ہو سچ ہے اور کیوں کر سچ نہ ہو علم بالوجہ تو ذی وجہ کا علم ہی نہیں ہوتا، اس کا علم تو یہی علم کنہ ہے...ان مضامین کی تائید خاص کر اس بات کی کہ ماہیات خارجیہ ذہن میں آ کر متبدل نہیں ہو جاتیں اس بحث سے بخوبی متصور ہے جس میں تکثر انقسامی اور تکثر انطباعی کا ذکر یا علم کی تحقیق ہے...

شبہ اور اس کا جواب

اب مناسب وقت یوں معلوم ہوتا ہے کہ بپاسِ خاطر اہل فہم اس شبہ کا بھی جواب دیا جائے کہ اگر لازمِ ذات میں افتقار ذاتی ہے تو ملزوم کی جانب استغناء ذاتی ہے اور ظاہر ہے کہ استغناء بھی مثل افتقار مفہوم اضافی ہے جس کے تعقل کے لیے مستغنی اور مستغنی عنہ کے تعقل کی ضرورت ہے پھر جیسے اضافت افتقار میں ملزوم مضاف الیہ ہے تو اضافت استغناء میں لازم مضاف الیہ ہے...اگر وہاں تقدم تعقل مضاف الیہ ضرور ہے تو

یہاں بھی تقدم تعقل مضاف الیہ ضرور ہوگا اور ظاہر ہے کہ دونوں کا ایک دوسرے سے مقدم ہونا محال ہے تو اب بہ ناچاری یہی کہنا پڑے گا کہ افتقار یا تو اضافی ہے یا تعقل اضافت کے لیے تعقل طرفین ضروری نہیں یا مضاف کے تعقل پر مضاف الیہ کے تعقل کا مقدم ہونا غلط ہے...مگر پہلے دو مقدمے تو قابل انکار نہیں اور پچھلی بات اوّل تو کہیں سنی نہیں، دوسرے تراکیب اضافیہ میں مثل ''غلام زید'' وغیرہ مضاف کا مضاف الیہ پر مقدم ہونا بالبداہتہ اس بات پر شاہد ہے کہ مضاف کا تعقل مضاف الیہ کے تعقل سے پہلے ہوتا ہے نہ برعکس...اس لیے یہی خیال میں آتا ہے بلکہ متیقن ہے کہ یہی مقدمہ غلط ہے...

بالجملہ اس شبہ کا جواب بپاسِ خاطر احباب ضرور نظر آیا...گویا بایں نظر کہ دو دلیلوں میں سے اگر ایک دلیل غلط ہو جائے تو مطلب باطل نہیں ہو جاتا...دعویٰ مالی تو نہیں کہ کم سے کم دو شاہدوں کی ضرورت ہو، مطالب علمیہ کے اثبات کے لیے ایک دلیل بھی کافی ہے سو وہ دلیل جس کی بناء اس بات پر ہے کہ ماہیات خارجیہ ذہن میں آ کر متبدل نہیں ہو جاتیں اس بات کے اثبات کے لیے کافی ہے...غرض خاطر احباب عزیز ہے باوجود اندیشہ تطویل یہ معروض ہے کہ نسبت حقیقیہ نسبت ایجابیہ ہی ہوتی ہے اور نسبت سلبیہ نسبت واقعیہ نہیں... بالجملہ نسبت فقط قضیہ موجبہ میں ہوتی ہے سالبہ میں سلب نسبت ہوتا ہے نہ یہ کہ نسبت سلبیہ ورنہ موجبہ کلیہ بعد ادخال مفہوم سلب سالبہ کلیہ رہا کرتا...

الحاصل موجبہ کلیہ کا بعد دخول مفہوم سلب سالبہ کلیہ نہ ہونا اس بات پر شاہد ہے کہ مفہوم سلب قاطع نسبت ایجابی ہوتا ہے...ایقاع نسبت سلبیہ نہیں کرتا ہاں جیسے عدم تصور بعد لحاظ ثانی تصور بن جاتا ہے اور لا مفہوم بعد تعلق فہم مفہوم کہلاتا ہے ایسے ہی سلب نسبت بعد لحاظ و تعلق علم نسبت ہو جاتا ہے اور نسبت سلبیہ کہلاتا ہے لیکن اہل فہم پر روشن ہوگا کہ سالبہ میں اوّل یعنی سلب نسبت ہوتا ہے...ثانی اعنی نسبت سلبیہ نہیں ہوتی...سو جس کسی نے نسبت سلبیہ کو نسبت قرار دیا ہے مسقط اشارہ لحاظ ثانی معلوم ہوتا

ہے اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں یہ تقابل جو نسبت ایجابیہ اور نسبت سلبیہ میں ہے تقابل تضاد ہوگا... تقابل ایجاب وسلب نہ ہوگا اور خلاصہ اوّل تقابل کا علم النسبت اور علم عدم النسبت نکلے گا جس سے دو قضیے موجبے ایک محصلہ دوسرا معدولہ بنیں گے اور مرجع تقابل کا معلوم کی جانب ہوگا نہ علم کی جانب اور دوسرے تقابل کا محصل علم النسبت ہوگا جس سے دو قضیے ایک موجبہ دوسرا سالبہ بنیں گے... پھر یہ تقابل علم کے مرتبہ میں ہے تو وہ معلوم کے مرتبہ میں بالجملہ سالبہ میں نسبت نہیں ہوتی... سلب نسبت ہوتا ہے مگر جیسے مفہومات تصور یہ عدمیہ کے لیے کبھی الفاظ مشاکل الفاظ مفہومات وجودیہ تصوریہ وضع کر لیتے ہیں اعنی حرف سلب لفظوں میں نہیں ہوتا... جیسے عمی عدم البصر کے لیے ایسے ہی مفہومات نسبیہ سلبیہ کے لیے کبھی الفاظ ہم شکل الفاظ مفہومات نسبیہ ایجابیہ وضع کر لیتے ہیں یعنی جیسے ان میں طرف سلب نہیں ہوتا ایسے ہی ان میں بھی لفظ سلب نہیں ہوتا... سو منجملہ انہیں کے استغناء بھی ہے حقیقت اس کی عدم الافتقار ہے وجود عدم الافتقار نہیں... البتہ یہ مفہوم اس حقیقت عدمیہ کے لیے عنوان ہے اور اسی نظر سے یہ لفظ وجودی اس کے لیے تجویز کیا گیا ہے...

اور میں جانتا ہوں کہ جہاں مفہومات عدمیہ کے لیے الفاظ وجودی ہوتے ہیں اور مراد الفاظ وجودیہ سے وہی ہے کہ لفظ سلب لفظوں میں نہ ہو تو یہی وجہ ہوتی ہے لیکن محکوم علیہ مرتبہ مصداق ہوتا ہے... سو وہ حکم کہ تعقل نسبت کے لیے تعقل منتسبین ضرور ہے حقیقت کے ساتھ مربوط ہے... پھر دوسرا مقدمہ یعنی مضاف الیہ کے تعقل کا مقدم ہونا تو خود اس کی فرع ہے اور کہیں اُس کے بعد ہے...

الغرض نسبت ہو تو سب کچھ ہو اور جب نسبت ہی نہیں تو نہ یہ ہوگا نہ وہ ہوگا اور لحاظ ثانی کے بعد جو استغناء منجملہ نسب ہو جاتا ہے تو وہ لوازم ذات ملزوم میں سے نہیں بلکہ اس عدم نسبت افتقار کا عنوان ہے جو لازم ذات ملزوم تھا اور اس کا عنوان ہے...

الغرض وقت تحقق مرتبہ نسبت طرفین وہ نہیں رہتی جو قبل تحقق مرتبہ نسبت یعنی وقت

عدم نسبت تھی بلکہ وقت عدم نسبت معلومہ منسوب کی طرف بھی ذات محضہ تھی...

اعنی ذات ملزوم اور منسوب الیہ کی طرف بھی ذات محضہ اعنی ذات لازم اور وقت تحقق مرتبہ عنوان عدم نسبت منسوب کی طرف ذات محض نہیں بلکہ ذات مذکور بشرط عروض نسبت معلومہ ہے اور ظاہر ہے کہ یہ مرتبہ عین ذات ملزوم نہیں جو یوں کہا جائے کہ نسبت استغناء میں منسوب ذات ملزوم ہے اور بحکم مقدمہ مسطورہ لازم ہے کہ تعقل ملزوم سے پہلے تعقل لازم ہو اور محال مذکور لازم آئے اور تراکیب اضافیہ مثل غلام زید وغیرہ میں مضاف کا مضاف الیہ پر مقدم ہونا اور اس وجہ سے مضاف کا مضاف الیہ پر تعقل میں مقدم ہونا دعویٰ مذکور کا مبطل نہیں ہوسکتا...

وجہ اس کی یہ ہے کہ ہماری گفتگو تقابل تضاعف کے مضاف اور مضاف الیہ میں ہے جو واقعی مضاف اور مضاف الیہ ہوتے ہیں... علی العموم ہر مضاف و مضاف الیہ میں نہیں اور ظاہر ہے کہ غلام اور زید میں تقابل تضائف نہیں... ہاں غلام اور مولیٰ میں جس کے افراد میں سے ایک زید بھی ہوسکتا ہے... البتہ تقابل تضائف ہے سو اس کا تعقل قبل تعقل مفہوم غلام بے شک ضرور ہے مگر نہ بایں طور کہ اس طرف مفہوم مولیٰ ہو، اس لیے کہ مفہوم مولیٰ بھی مفہوم اضافی ہے اور اس کا مضاف الیہ بھی غلام ہے اور اس کا تعقل اس کے مفہوم کے تعقل پر موقوف تھا... سو اس کا تعقل بھی اس کے تعقل پر موقوف ہو تو ایک جہت میں اور ایک بات میں دونوں طرف سے توقف ہو اور سب جانتے ہیں کہ یہ صریح دور ممتنع ہے... ہاں اس میں شک نہیں کہ مضاف الیہ کی جانب میں ایک مصداق عام بالوجہ متصور ہوتا ہے اور مضاف کی طرف فقط مفہوم ہوتا ہے... گو بایں وجہ کہ مفہوم عرضی اضافی بے مصداق متصور نہیں... بالاضطرار کسی مصداق عام یا خاص کی طرف ذہن دوڑ جائے لیکن یہ خیال اضطراری بحکم اضافت مذکورہ نہیں ہوتا... اس کا باعث اضافت ثانیہ ہوتی ہے جو مفہوم کو اپنے معروض اور مصداق کے ساتھ ہوتی ہے...

بہرحال ایک اضافت کی وجہ سے مضاف کی جانب مفہوم اور مضاف الیہ کی جانب

مصداق بالقصد ملحوظ ہوتے ہیں... اگر چہ مصداق مضاف الیہ بالوجہ متصور ہو اور مفہوم مضاف کو اضافت کسی مصداق کے ساتھ لاحق ہو جائے اور یہ نہیں کہ دونوں جانب مصداق ہی مصداق ہوں ورنہ توقف تعقل کی پھر کوئی صورت نہیں... ظاہر ہے کہ مثلاً ذات فوق وتحت مثلاً سقف وفرش میں دربارۂ تعقل باہم علاقہ وتوقف نہیں... علیٰ ہذا القیاس یہ بھی نہیں کہ دونوں جانب مفہوم ہی مفہوم ہوں ورنہ دور مذکور لازم آئے گا... ہاں بایں وجہ کہ تقابل تضائف میں ہمیشہ دوام الاضافتین متعاکس ومتلازم ومتعانق ہوا کرتی ہیں تو ایک کا تعقل دوسرے کے تعقل کا باعث ہو جاتا ہے... شرح اس اجمال کی یہ ہے:

جب کسی مصداق کو کسی مصداق کی طرف اضافت ہوتی ہے تو اس کو بھی ایک اور اضافت اس کی طرف ضرور پیدا ہوتی ہے... اتنا فرق ہوتا ہے کہ اس میں یہ مضاف اور وہ مضاف الیہ ہوتا ہے تو اس میں وہ مضاف اور یہ مضاف الیہ ہوتا ہے اور یہی معنی متعاکس ہونے کے ہیں اور بناء عکس منطقی بھی اسی تعدد اور اثنینیت اضافت پر ہے... اگر ایک ہی اضافت ہو تو جو مضاف یا منسوب یا محکوم بہ ہو وہ مضاف الیہ اور منسوب الیہ اور محکوم علیہ نہ ہو سکے... چنانچہ ظاہر ہے اور یوں کوئی کم فہم نہ سمجھے تو کیا ہے اندھے بھی آفتاب کو نہیں دیکھ سکتے... بالجملہ ایک اضافت کے ساتھ دوسری اضافت ضرور ہوتی ہے خاص کر تقابل تضائف میں چنانچہ لفظ تضائف بھی اس جانب مشیر ہے اور جب ایک اضافت کے ساتھ دوسری اضافت متعانق ہوگی تو ایک کے تعقل سے دوسرے کا تعقل لازم ہوگا...

لیکن یہ بات ملحوظ رہے کہ ان دونوں اضافتوں میں باہم علاقہ علیت ومعلولیت نہیں ہوتا ورنہ ایک طرف افتقار ہوتا تو دوسری طرف استغناء ضرور ہوتا... چنانچہ ظاہر ہے بلکہ دونوں معلول ثالث ہوتے ہیں، تلازم ہوتا ہے لزوم نہیں ہوتا... سو اگر کوئی شخص اس لزوم کو لزوم ذاتی پر محمول کر کے یہ اعتراض کرے کہ یہاں طرفین سے افتقار معلوم ہوتا ہے، لزوم ذاتی ہوتا تو یہ نہ ہوتا تو یہ اسی کا قصور فہم ہے جس علت نے دونوں مصداقوں کو اپنے اپنے موقع کے ساتھ خاص کر دیا ہے... اسی نے اس کو اُس کے ساتھ

نسبت عطا کر دی ہے چونکہ ایسے مضامین بے مثال اچھی طرح سمجھ میں نہیں آتے تو ایک مثال بطور مشتے نمونہ خروارے معروض ہے:

مثال

جب خالق نے زمین و آسمان کو یا بانی مکان نے سقف و فرش کو اپنے اپنے حیز کے ساتھ مخصوص کر دیا تو لا جرم اس کی طرف سے اُس پر اور اس کی طرف سے اِس پر فوقیت اور تحتیت کا عروض ہوگا...

اور صورت اس عروض کی یہ ہے کہ ابعاد ثلاثہ ہر جسم کو لازم ہیں، ان ابعاد موہومہ کو دو طرفہ خارج تصور کریں تو جہات ستہ پیدا ہو جاتے ہیں...سو ان خطوط موہومہ میں سے جو دونوں کو لازم ہیں ایک خط تو فلک وسقف سے خارج ہو کر زمین و فرش پر واقع ہوتا ہے اور ایک خط زمین وفرش سے نکل کر فلک وسقف پر واقع ہوتا ہے لیکن یہ تعدد جب ہی تک ہے کہ ایک دفعہ اس کو مبداء خروج خط موہوم اور اس کو منتہی ٹھہرائیں اور ایک دفعہ اس کو مبداء اور اس کو منتہی قرار دیں اور اگر مبداء اور منتہی کا لحاظ نہ کریں تو پھر بین السماء والارض اور نیز بین السقف والفرش ایک خط موہوم واصل معلوم ہوتا ہے... چنانچہ ظاہر ہے جب خط موہوم واصل بین الجسمین کو لحاظ کریں تو ایک نسبت مطلقہ معلوم ہوتی ہے جس کو ایک وضع خاص سے تعبیر کریں تو بجا ہے اور جب باعتبار ابتداء اور انتہاء کے دیکھیں تو خط خارج من السماء والسقف مصداق تحتیت ہے...اسی واسطے جس پر وہ خط واقع ہوتا ہے اسی کو تحت بنا دیتا ہے اور اس وجہ سے بالیقین کہہ سکتے ہیں کہ تحتیت ارض وفرش آسمان وسقف کے ساتھ قائم ہے جیسے وہ نور جس کے وقوع کے باعث زمین منور ہو جاتی ہے، آفتاب کے ساتھ قائم ہے اور خط خارج من الارض والفرش مصداق فوقیت ہے...اسی واسطے جس پر وہ واقع ہوتا ہے اس کو فوق بنا دیتا ہے اور اسی لیے کہہ سکتے ہیں کہ فوقیت فلک و

سقف زمین و فرش کے ساتھ قائم ہے... باقی تحت اور فوق کا اطلاق جو خود فلک و سقف زمین و فرش پر نہیں ہوتا...

وجہ یہ ہے کہ تحتیت و فوقیت مصادر مبنی للمفعول ہیں اعنی بحیثیت الوقوع یہ اسماء تجویز کیے گئے ہیں... جیسے نور واقع علی الارض کو دھوپ کہتے ہیں، نور مطلق یا بحیثیت القیام بالشمس کو دھوپ نہیں کہتے، ایسے ہی یہاں بھی خیال فرمایئے اور زلات لفظیہ اور مسامحات بیانی کو چھوڑ کر غور فرمایئے کہ یہ ہیچمدان بایں ہمہ دیوانگی بفضلہٖ تعالیٰ کیسے ٹھکانے کی بات کہتا ہے جب کیفیت حدوث اضافتین اور وجہ تلازم اس مثال خاص میں مثل آفتاب روشن ہوگئی تو اہل بصیرت کے لیے یہ قاعدہ ہاتھ آ گیا کہ بین المتضائفین بایں وجہ کہ علت فاعلہ نے ان دونوں کو جدا جدا منصب اور مقام اور محل عنایت کیا ہے... ایک نسبت مطلقہ پیدا ہوتی ہے پھر دو طرح سے اس کی تعیین اور تشخیص ہوسکتی ہے... پھر وجود خارجی میں یعنی قطع نظر عن اعتبار المعتبر دونوں معاً متحقق ہیں اور وجود ذہنی میں متقدم اور متاخر اگر اس کو پہلے لحاظ کرتے ہیں تو وہ بالاضطرار دوبارہ ملحوظ ہوجاتی ہے... غرض بوجہ تعانق مرتبہ مخبر عنہ جس کو ہم نے بوجود خارجی قطع نظر عن اعتبار المعتبر تعبیر کیا ہے... ایک کے تعقل کو دوسرے کا تعقل لازم آجاتا ہے... اب لازم یوں ہے کہ اس بحث کو زیادہ دراز نہ کریں، اپنی ضرورت کو یہی بہت ہے...

مناسب یوں ہے کہ خلاصہ جواب بیان کر کے اصل مطلب کی طرف رجوع کریں کہ غلام زید میں تقابل تضائف نہیں... ہاں ایک متضائفین میں سے زید پر عارض ہے اس لیے اس کو بالعرض مجازاً مضاف الیہ کہہ دیتے ہیں اور ہمارا کلام متضائفین حقیقی میں ہے ہاں بوسیلہ ترکیب مذکور اس بات کو بیان کرتے ہیں کہ معروض مفہوم تضائف ثانی اعنی مولیٰ جو متقابل غلام ہے زید ہے اور ظاہر ہے کہ یہ دوسری اضافت ہے اور اس اضافت کا تعقل لاریب ہے اس کے متصور نہیں کہ مفہوم غلام پہلے سے معلوم ہو... اگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اضافت اولیٰ میں بھی جو اضافت حقیقی ہے اور جس کے اعتبار سے تقابل تضائف ہے مضاف الیہ سے پہلے ہی متصور ہوا ہو اور اسے بھی جانے دیجئے...

ایک مرتبہ تعقل ہے اور ایک مرتبہ اخبار اور ظاہر ہے کہ مرتبہ تعقل متکلم کے حق میں مرتبہ اخبار سے مقدم ہے... رہا مخاطب اس کے لیے علم بالوضع ضرور ہے کہ پہلے سے حاصل ہو اور علم بالوضع بے اس کے متصور نہیں کہ موضوع لہ کی حقیقت کو جانتا ہو اور ہمارا کلام اس تعقل اولیٰ میں ہے مرتبہ اخبار اور تخاطب میں نہیں... بایں ہمہ مرتبہ اخبار اور تخاطب میں کنہ مضاف مضاف نہیں ہوتی بلکہ وجہ مضاف مضاف ہوتی ہے...

غرض یہ ہے کہ متضائفین کے لیے دو اعتبار ہوتے ہیں... ایک تو یہی اعتبار تقابل اس اعتبار سے تو ایک تعقل کا دوسرے کے تعقل پر موقوف ہوتا ہے، دوسرا اعتبار عروض علی المصداق اس اعتبار سے ایک کا تعقل دوسرے کے تعقل پر موقوف نہیں کیونکہ اس صورت میں اضافت معتبر فی التضائف ملحوظ نہیں ہوتی بلکہ نسبت عروض ملحوظ ہوتی ہے... تنقیح اس کی یہ ہے کہ غلام کے لیے مثلاً ایک تو مفہوم باعتبار تقابل بالمولیٰ ہے، دوسرا مفہوم باعتبار عروض غلامیت ہے مصداق غلام پر وہ فرض کرو عمرو ہے یا بکر ہے... سو اعتبار اوّل میں تو لاریب مفہوم غلام کا تعقل مضاف الیہ کے تعقل پر بطور مذکور موقوف ہے اور باعتبار ثانی یہ تعقل موقوف نہیں کیونکہ تضائف ہی نہیں بلکہ اس صورت میں ماحصل اس مفہوم کا صفت عارضہ علی المصداق ہے جس کو وجہ اعتبار اوّل بھی بنالیں تو زیبا ہے اور یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ یہ مفہوم خود محکوم علیہ احکام مبحیہ نہیں ہوتا بلکہ مصداق کی طرف سے سب احکام راجع ہوتے ہیں... اگر ''جاء نی غلام زید'' کہتے ہیں تو حکم مجیٔ ظاہر ہے کہ مصداق کی طرف راجع ہوتا ہے... اس مفہوم کی طرف راجع نہیں ہوتا، اس سے صاف ظاہر ہے کہ اعتبار ثانی مراد ہے اعتبار اوّل مراد نہیں اور ظاہر ہے کہ تضائف باعتبار اوّل ہے جو کنہ لازم ہے نہ باعتبار ثانی جو اس کے لیے وجہ ہے اور یاد ہوگا، ہم نے جو دعویٰ کیا ہے باعتبار علم بالکنہ دعویٰ کیا ہے، یہ بحث ہر چند بوجوہ چند غلط بینوں کو غلط معلوم ہو مگر جو اہل فہم ہیں باوجود پریشانی تقریر اور کوتاہی الفاظ مطالب اصلیہ کو روشن دیکھ کر ان شاء اللہ تائید و تصدیق و شکر و امتنان سے پیش آئیں گے... ''واللہ اعلم وعلمہ اتم''

جب اس جواب باصواب سے فراغت پائی تو لازم یوں ہے کہ اصل مطلب کو پھر سنبھالیں! مخدوم من! لازم ذات کا تعقل جب ملزوم کے تعقل پر موقوف ہوا تو چار ناچار یہ کہنا پڑے گا کہ باعتبار تعقل ملزوم بہ نسبت لازم کے اقرب ہے کیونکہ ملزوم کا تعقل پہلے ہوتا ہے اور لازم کا تعقل بعد میں حاصل ہوتا ہے... اس صورت میں اگر خود لازم میں مادہ ادراک ہو تب یہی بات ہوگی کیونکہ کسی کے ادراک سے معلوم کی ذات اور ذاتیات اور لوازم ذات میں فرق نہیں آجاتا اور وہ اپنا ادراک ہو یا کسی بیگانہ کا ادراک ہو... الغرض خود لازم ذات اگر اپنی ذات کو ادراک کرے تب بھی یہی لازم ہے کہ اوّل ذات ملزوم کا اس کو ادراک حاصل ہو...

اب عرض دوم یہ ہے کہ کسی شئی کے قریب ہونے کے کسی دوسری چیز سے اوّل تو معنی یہی ہیں کہ اگر اس کی طرف حرکت کی جائے تو اوّل وہ آئے اور ظاہر ہے کہ علم و ادراک میں ایک حرکت باطنی اور توجہ قلبی ہوتی ہے... خاص کر جب ایک معلوم سے دوسرے معلوم کی طرف توجہ ہو کیونکہ اس میں تجدد اور تعاقب کی ضرورت ہے اور اسی کا نام حرکت ہے... بالجملہ جیسے حدوث توجہ جسمانی کے لیے حرکت کی ضرورت ہے ایسے ہی حدوث توجہ قلبی کے لیے حرکت کی ضرورت ہے... اتنا فرق ہے کہ وہاں توجہ جسمانی ہے تو حرکت بھی جسمانی ہے اور یہاں توجہ قلبی ہے... مع ہذا خاص استدلال میں انتقال ذہنی کا ہونا ظاہر ہے اور آپ خود جانتے ہوں گے انتقال حرکت ہے کہ نہیں اور اب بھی سمجھ میں نہیں آتا تو لیجیے یوں سمجھیے:

کہ حرکت کچھ اپنی ہی نہیں ہوتی جو خواہ مخواہ حرکت کے لیے ابعاد کی ضرورت ہو... من جملہ حرکات ایک حرکت کیفی بھی ہوتی ہے اور ظاہر ہے کہ صُور معلومات منجملہ کیفیات ہیں، سو اگر ایک صورت سے دوسری صورت کی طرف انتقال ہوگا تو ایک کیفیت سے دوسری کیفیت کی طرف انتقال ہوگا جس کے حرکت کیفی ہونے میں اگر شک ہو تو اسی کو ہو جس کے نزدیک حرکت کے لیے بقاء نوع مقولہ حرکت "من اوّلہ

الی آخرہ" ضرور ہو اور ظاہر ہے کہ یہ تحکم محض ہے، انصاف سے دیکھئے تو بقاء جنس مقولہ بلکہ اجناس میں سے بھی بقاء جنس عالی ضرور ہے کیونکہ اس صورت میں مضمون انتقال کو کچھ ترقی ہی ہے تنزلی نہیں... ادھر حرکت کا نفس مقولات اور اجناس عالیہ کی طرف اضافت کرنا اس پر شاہد ہے کہ بقاء مقولہ ضرور ہے نہ بقاء نوع مقولہ ہاں بوجہ بقاء نفس مقولہ اس حرکت کو بھی حرکت فی المقولہ کہیں گے جس میں جنس چھوڑ نوع مقولہ بھی باقی رہی... بایں ہمہ نظر وفکر میں بہ نسبت حدس کے فارق ہے تو یہی حرکت وعدم حرکت فارق ہے... اگر انتقال ذہنی حرکت نہ ہوتو یہ فرق بیہودہ کس کام آئے گا لیکن واضح ہے کہ حدس ہر چند انتقال دفعی کا نام ہے حرکت وہاں متصور نہیں لیکن ایک کے ادراک کے بعد دوسرے کا ادراک لاجرم اوّل کے قرب اور ثانی کے بُعد پر دلالت کرے گا، وہ اوّلیت وثانویت باعتبار انتقال تدریجی ہو، یا باعتبار انتقال دفعی ہو اور اس کو بھی جانے دیجئے علم صادق حکایت محضہ ہوتا ہے یہ نہیں کہ مثل علوم کاذبہ اصل میں انشاء معلوم کر کے پھر ادعاء تطابق کرتے ہیں اور خبر بنالیتے ہیں... چنانچہ ظاہر ہے...

اس صورت میں لاجرم جو بات درجۂ علم وحکایت میں ہوگی، درجۂ معلوم ومحکی عنہ میں پہلے ہوگی... سو یہ یقین تقدم وتاخر علم ملزوم ولازم ذات جو لاجرم ضروری ہے اتفاقی نہیں... خود اس بات پر شاہد ہے کہ بعد مدرک اوّل ذات ملزوم ہے، پھر ذات لازم ہے اس میں مدرک اگر غیر لازم ہے تب بھی ہے اور خود ذات لازم ہے تب بھی ہے...

شبہ

رہا یہ شبہ کہ اس صورت میں ذات مدرک ملزوم کے دونوں جانب واقع ہوگی اور باوجود وحدت تعدد لازم آئے گا...

جواب شبہ

سو اس کا جواب دو باتوں پر موقوف ہے جن کی تحقیق بخوبی بحث ہیاکل میں گزر چکی ہے...

اوّل تو یہ کہ ہیاکل ممکنات میں تکثر انطباعی ہے تکثر انقسامی نہیں...اعنی مثل دائرہ مثلث مربع وغیرہ اشکال سطحی جن میں فقط خطوط مقترنہ بہ ہیئت کذائی ملحوظ ہوں اور سطح معروض اشکال نظر سے ساقط ہو ہیاکل ممکنہ میں تکثر بطور تقسیم اس طرح ممکن نہیں کہ ان کے اقسام پر وہ صادق آئیں...یعنی جیسے خطوط مقترنہ اشکال مذکورہ کی تقسیم کے بعد خارج قسمت خطوط محضہ رہ جاتے ہیں اور اسم شکل زائل ہو جاتا ہے ایسے ہی ہیاکل ممکنہ اور حدود فاصلہ مذکورہ کو بھی اگر تقسیم کیا جاوے تو خارج قسمت پھر وہ ہیکل نہ رہے گی جس کو مقسم قرار دیا تھا...

الغرض مثل آب و آتش و خاک و باد وغیرہ اشیاء قابل قسمت مذکورہ نہیں کہ بعد تقسیم بھی خارج قسمت پر اسم مقسم باقی رہتا ہے...کون نہیں جانتا کہ آب و آتش وغیرہ کو کتنا ہی تقسیم کیجئے اور کتنے ہی چھوٹے چھوٹے اجزاء نکالئے لیکن اجزاء خارجیہ پر اسم مذکور برابر صادق آئے گا... ہاں مثل اشکال مذکورہ البتہ قابل تکثر انطباعی ہے کہ ایک سے لے کر ہزار آئینہ تک لیجئے...ایک آن میں سب میں منطبع ہو سکتے ہیں... چہ جائیکہ علی سبیل التعاقب والتناوب چونکہ اس کی تنقیح قرار واقعی اوپر ہو چکی ہے تو اسی قدر بغرض یاددہانی بہت ہے اس سے زیادہ تکرار بے فائدہ ہے...

دوسرے یہ بات ہے کہ اس تکثر انطباعی میں حقیقت منطبع میں تکثر اور تعدد نہیں آ جاتا... ہاں بوجہ تکثر منطبع فیہ اور تعدد مرایا و مناظر حقیقت منطبع پر ایک تکثر اعتباری عارض ہو جاتا ہے جس کے باعث احکام متکثرہ متقابلہ کا محکوم علیہ بن سکتا ہے... یہ مضمون بھی اوراق گزشتہ میں بخوبی واضح ہو چکا ہے... جب یہ دونوں مقدمے آپ کے گوش گزار ہو چکے تو اب یہ التماس ہے:

کہ جیسے آئینہ میں اپنا مشاہدہ آپ کرتے ہیں ایسے آئینہ ذات ملزوم میں لازم ذات کو اپنا مشاہدہ ہوتا ہے...مگر جیسے اس ادراک میں جو بوسیلہ آئینہ ہوتا ہے مدرک بصیغہ فاعل ذات بے حیثیت اور مدرک بصیغہ مفعول ذات مذکور بشرط انطباع وحیثیت

انعکاس ہے ایسے ہی ادراک کنہ لازم میں اگر خود لازم مدرک ذات خویش ہو... مدرک بصیغہ فاعل تو تنہا ذات مدرک ہے اعنی اس صفت مدرکیت میں جو صفت فاعلی ہے اس کو کسی آلہ اور کسی شرط کی ضرورت نہیں جو در بارۂ حصول صفت مذکورہ اس کو متمم سامان کہا جائے... غرض ملزوم کی اس کو مکرر حاجت نہیں، ایک وہ احتیاج سابق جو در بارۂ تحقق وجود تھی وہی ہے... در بارۂ حصول صفت مذکورہ پھر اس کی طرف رجوع کی حاجت نہیں... ہاں مدرکیت بفتح الراء میں جو صفت مفعولی ہے پھر ذات ملزوم کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے اور کیوں نہ ہو ملزوم کی ضرورت اوّل بغرض مفعولیت ہوئی تھی کیونکہ وجود ممکنات وجود فعلی نہیں وجود انفعالی ہے، اس لیے جب اس کی ضرورت ہوگی درجہ مفعولیت میں ہی ضرورت ہوگی...

مگر یہ یاد رہے کہ ضرورت سے اس جگہ وہ ضرورت مراد ہے جس کو علت تامہ سے تعبیر کر سکتے ہیں... سو مضامین گزشتہ کے یاد کرنے سے یہ یاد آجائے گا کہ ایک شئے ایک ہی شئے کی علت ہوتی ہے اور یاد نہ آئے تو یہ بات کافی ہے کہ علت مصدر معلول ہوتی ہے اور ایک شئے ایک ہی صادر کا مصدر ہو سکتی ہے... اس لیے جو شئی واسطہ فی العروض مفعولیت ہوگا، ہمیشہ اسی باب میں واسطہ فی العروض رہے گا ورنہ انقلاب ماہیت لازم آئے گا... بالجملہ لازم کو در بارۂ ادراک فاعلی ذات ملزوم کی ضرورت نہیں... البتہ در بارۂ مدرکیت مفعولی اس کی احتیاج ہے... اس لیے دو اعتبار پیدا ہو گئے اور یہ دو اعتبار باعث تفارق احکام مذکورہ ہو گئے ہیں اعنی فرق فاعلی اور مفعولی اور تقدم و تأخر اور قرب و بعد وغیرہ ہو جاتی ہے...

الغرض حقیقت واحدہ متعدد نہیں ہوتی اور بایں ہمہ احکام متعددہ مثل فاعلیت و مفعولیت و قرب و بعد بوجہ تعدد اعتبارات پیدا ہو جاتے ہیں...

یہ تقریر تو اس صورت میں ہے کہ ایک بار ذات لازم کو من حیث ہو لیں اور ایک بار بشرط اقتران ذات ملزوم لحاظ کریں اور اگر ہیکل لازم معروض کے ساتھ قائم سمجھیں اور

اس اعتبار سے مدرک بصیغہ فاعل قرار دیں اور مدرک بصیغہ مفعول بشرط قیام بالملزوم بدستور رہے تو وحدت تو بدستور رہے گی اور فرق احکام اور بھی واضح ہو جائے گا... ہر چند تفہیم مطلب کے لیے اتنی ہی تقریر کافی ہے...

لیکن اس موقع میں وہ تقریر جس میں ہیاکل کا وجود داخلی اور خارجی کے ساتھ قیام مذکور ہے زیادہ تر مفید ہے کیونکہ اس تقریر سے صاف روشن ہے کہ ہیاکل ممکنہ وجود داخل جوف اور خارج از جوف کے ساتھ ایسی طرح قائم ہیں جیسے خط مستدیر دائرہ مثلاً سطح داخل دائرہ اور خارج دائرہ دونوں کے ساتھ قائم ہے... بالجملہ اگر مدرک بصیغہ فاعل اور مدرک بصیغہ مفعول دونوں اسی مرتبہ وجود خارجی میں ہونے چاہئیں تب کچھ حرج نہیں...

یہ دو صورتیں اس کی تصحیح کے لیے آتی ہیں اور اگر ایک مرتبہ وجود خارجی میں ہو اور دوسرا مرتبہ وجود ذہنی میں ہو تب کچھ حرج نہیں کیونکہ تقریرات گزشتہ اس بات پر شاہد ہیں کہ جیسے وقت طلوع آفتاب اجسام متحاذیہ متنورہ کی صورت کروی ہو یا منکعی باطن نور آفتاب میں بقدر تحاذی و تنور منطبع اور منقش ہو جاتی ہے ایسے ہی شکل معلومات باطن مبداء انکشاف میں جس کو ایک نور قائم بذات العالم قرار دیا ہے، منقش ہو جاتی ہے پھر جیسے شکل اجسام مذکورہ باوجود اس تعدد اعتبار قیام کے بالبداہۃ واحد رہتی ہے کیونکہ اس وقت وہ ایک حد فاصل بین النور والجسم المنور ہوتی ہے اور پھر حد بھی کیسی کہ گنجائش تقسیم نہیں ہوتی... ایسے ہی صُور معلومات باوجود اس تعدد قیام کے متکثر نہیں ہوتیں اپنی اسی وحدت اصلی پر رہتی ہیں اور وجہ اس کی یہی ہے کہ صورت وہ ایک حد فاصل غیر منقسم بین العلم بمعنی مبداء الانکشاف والمعلوم ہوتی ہے... چنانچہ ظاہر ہے اس صورت میں اگر مدرک بصیغہ فاعل باعتبار قیام بالوجود الخارجی اور مدرک باعتبار قیام بالوجود الذہنی قرار دیں تو تعدد مطلوب اور وحدت مذکور دونوں موجہ ہو جائیں اور وہ فرق قرب و بعد ظاہر ہو

جائے مگر اس وقت اس تقریر کا یاد کرنا ضرور ہے...

کہ معلوم و مدرک بصیغہ مفعول وہ معلوم مطلق یعنی مفعول مطلق علم و ادراک ہے ورنہ باعتبار قیام ذہنی معلوم و مدرک بصیغہ مفعول ہونا خوب سمجھ میں نہ آئے گا... بالجملہ فرق قرب و بعد فقط تعدد اعتبار کا خواستگار ہے... تکثر حقیقی کی حاجت نہیں جب اس خرخشہ سے فراغت پائی تو اب یہ التماس ہے کہ جب علم کنہ لازم خود لازم کے لیے علم ملزوم پر موقوف ہے اور خواہ مخواہ اس کے علم کے بعد اس کا علم ہونا ضرور ٹھہرا... پھر اگر یہ یوں کہا جائے کہ "الملزوم اقرب الی اللازم من نفس اللازم" تو لا جرم اہل فہم کی تسکین کا باعث ہوگا... علیٰ ہذا القیاس اگر انتزاعیات کی نسبت ان کے مناشی انتزاع کو ایسا ہی سمجھا جائے تو اور بھی زیبا ہے اور زیادہ تر بجا ہے کیونکہ لازم ذات و خارجیات تو بادی النظر میں موجود واقعی اور موجود خارجی کچھ معلوم بھی ہوتے ہیں... پر انتزاعیات موصوفات واقعیہ اور خارجیہ حسب مشہور واقع و خارج میں موجود ہی نہیں ہوتے، اگر ہوتے ہیں تو بعد ادراک مناشی انتزاع ذہن میں موجود ہوتے ہیں...

چونکہ اس مطلب کے مبادی اوراق گزشتہ میں مفصل مرقوم ہو چکے ہیں تو مکرر چھیڑ چھاڑ کو تطویل بیہودہ سمجھ کر بطور تنبیہ و تذکیر فقط اس قدر معروض ہے کہ اگر کوئی جسم مدور آفتاب کے مقابل ہوتا ہے تو نور آفتاب اس کو محیط ہو جاتا ہے اور اس کا ثخن اس کے نور سے خالی رہ جاتا ہے اور اگر اس جسم کی تدویر کے موافق کوئی روشن دان کسی دیوار میں ہوتا ہے تو اس روشندان کے ثخن یعنی جوف میں تو نور ہوگا اور اس اعتبار سے گویا مقدار ثخن دائرہ مشار الیہا جو وقت قیام بالجسم مظلم تھا منور ہوگا اور خارج میں ظلمت محیط ہوگی جہاں پہلے نور محیط تھا اسی طرح موجودات خارجیہ کو معدومات ذہنیہ سمجھئے اور معدومات خارجیہ کو موجودات ذہنیہ خیال فرمایئے... سو بایں معنی اگر انتزاعیات خارج میں معدوم اور ذہن میں موجود ہوں تو کچھ حرج نہیں مگر اس کی تنقیح ضرور ہے کہ انتزاعیات کس کو کہتے ہیں...

سو مختصراً گزارش یہ ہے کہ دو مفہوم سارے مفہومات اوّلیہ سے عام ہیں، ایک تو مفہوم وجود، دوسرا مفہوم عدم، جس مفہوم کو دیکھئے وہ یا وجود کے مفہوم کے نیچے داخل ہے یا عدم کے مفہوم کے نیچے داخل ہے اور مفہومات اولیٰ سے غرض مفہوم کے مفہوم سے احتراز ہے کیونکہ بطور تکرر نوع مفہومات وجود و عدم کے ساتھ بھی فہم و علم متعلق ہو کر ان کو مفہوم بنا دیتا ہے... سو اس صورت میں ہر چند مفہوم کا مفہوم وجود اور عدم دونوں کے مفہوم سے عام ہے لیکن یہ مفہوم اولی نہیں مفہوم ثانوی ہے... بالجملہ اہل فہم سمجھ گئے ہوں گے کہ سوائے مفہوم و مرادفات و متعانقات مفہوم وجود و عدم سے زیادہ کوئی عام نہیں... سو یہی اصل مدعا ہے اس میں اگر بوجہ کوتاہی تقریر و کج بیانی فقیر گنجائش گرفت ہو تو ہوا کرے...

غرض میرے نقصان بیان سے اصل مطلب غلط نہ ہو جائے گا اور پہلے واضح ہو چکا ہے کہ خود وجود و عدم قابل ادراک نہیں، مدرک و معلوم ہوتے ہیں، تو یہ صور مدرک و معلوم ہوتے ہیں جو بعد تحدیدات واقترانات وجود و عدم پیدا ہوتے ہیں اور اوراق گزشتہ میں انہیں صُور کا نام ہم نے حدود فاصلہ اور ہیاکل رکھا ہے پر جیسے جسم و عدم جسم میں حد فاصل سطح ہوتی ہے اور سطح اور عدم سطح میں خط اور خط اور عدم خط میں نقطہ حد فاصل ہوتا ہے اور اس اعتبار سے بعض حدود کے لیے اور حدود ہیں ایسے ہی حدود فاصلہ بین الوجود والعدم کو سمجھئے کہ ایک حد اور ایک ہیکل وجودی کے لیے دوسری حد اور ہیکل ہے یعنی جسم سے لے کر نقطہ تک تحدیدات متعددہ ہوتے ہیں ایسے ہی وجود سے لے کر عدم محض تک تخصیصات متعاقبہ وارد ہوتے ہیں سو اس کا نام تحدید ہے کیونکہ ہر تخصیص سے لاجرم ایک تحدید وتقیید حاصل ہوتی ہے... مثلاً اوّل تخصیص جو وجود پر عارض ہوئی اور جس کی وجہ سے ایک حد فاصل بین الوجود والعدم پیدا ہوئی، یہ تخصیص رکھئے جس کی وجہ سے تقسیم جوہر و عروض حاصل ہوئی... پھر اس کے بعد جوہر کو تقسیم کیا تو اقسام خاصہ جسم و غیر جسم پیدا ہوئے...

علیٰ ہذا القیاس نامی و غیر نامی اور حیوان و غیر حیوان اور انسان و غیر انسان و زید و غیر زید تخصیصات متعاقبہ سے پیدا ہوئے ہیں اور ظاہر ہے کہ ہر تخصیص میں ایک تحدید ہوگی اور ہر تحدید میں ایک اقتران وجود و عدم ہوگا جو اصل منی حدوث صور ہے غایۃ مافی الباب ہر تخصیص کے بعد وجود میں ضعف آجائے گا... جیسے نقطہ میں بہ نسبت خط کے اور خط میں بہ نسبت سطح کے اور سطح میں بہ نسبت جسم کے ایک ضعف اوپر سے نیچے تک آیا ہے...

اب پھر یہ التماس ہے کہ جیسے سطح بہ نسبت جسم کے اور خط بہ نسبت سطح کے انتزاعی ہے ایسے ہی حدود متنازعہ فی الوجود ایک دوسرے کی نسبت منشاء انتزاع اور صفت انتزاعی ہوں گے یعنی جیسے مثلاً جسم اگر منشاء انتزاع ہے تو سطح اس کے لیے امر انتزاعی ہے اور سطح منشاء انتزاع ہے تو خط اس کے لیے امر انتزاعی ہے ایسے ہی اوّل درجہ کی حد کے لیے تو خود وجود حقیقی منشاء انتزاع ہوگا اور وہ حد اس کے لیے امر انتزاعی ہوگا اور اس صورت میں انتزاعیات کے خارج میں بوجود منشاء موجود ہونے اور ذہن میں بذات خود موجود ہونے کے یہ معنی ہوں گے کہ حدود مذکورہ کو وجود محدود سے جو ان کا منشاء انتزاع ہے خالی تصور کریں تو پھر اس درجہ کا وجود ان کو اگر ہوگا تو ذہن ہی میں ہوگا کیونکہ حدود مذکورہ بہ نسبت نور مبداء انکشاف اس وقت بوجہ خلو جوف ایسا تصور کیجئے جیسا دائرہ روشندان کو بہ نسبت نور آفتاب تصور کیا تھا اور چونکہ اہل نظر صائب کے نزدیک وجود خارجی اور وجود ذہنی یعنی مبداء انکشاف نفس وجودیت میں متماثل ہیں یا متضاد ورنہ پھر موجودات خارجیہ اور انتزاعیات خارجیہ کے علم کی کوئی صورت نہیں اور ہر مبداء انکشاف ہر صورت منفردہ اور ہر نسبت کے ساتھ متعلق ہوسکتا ہے تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ جس قدر مراتب حدود مذکورہ اور مدارج ہیاکل وجود خارجی کی جانب ہوں گے اتنے ہی مراتب اور مدارج مبداء انکشاف کی جانب ہوں گے...

شرح اس معما کی یہ ہے: کہ اگر تماثل و تضاد مذکور نہ ہوگا تو اس کا اجتماع ممکن ہوگا کیونکہ بناء امتناع اجتماع انہیں دو باتوں پر ہے اور غور سے دیکھئے تو فقط اجتماع نقیضین

پر ہے... سو اجتماع متضادین کا اجتماع نقیضین کے لیے مستلزم ہونا تو ظاہر ہے کیونکہ تضاد میں یہ ضرور ہے کہ جس وقت ایک ضد ہو اس وقت دوسری ضد کا عدم ہو، سو وقت وجود ضد واحد اگر دوسری ضد کا وجود بھی ہو تو دوسری ضد کا وجود وعدم اور علیٰ ہذا القیاس ضد اوّل کا وجود وعدم لازم آئے گا...

رہا اجتماع المثلین سو اس کی وجہ یہ ہے کہ دو مثلوں میں جیسے ایک بات کا اتحاد ضرور ہے ایسے ہی ایک ایک بات میں تفارق بھی ضرور ہے ورنہ بجمیع الوجوہ اتحاد ہو تو اضافت مماثلت کی کیا صورت ہوگی کیونکہ اضافت کے لیے حاشیتین متغائرتین کا ہونا ضرور ہے اور ظاہر ہے کہ متغائرین میں ایک کا عدم دوسرے پر صادق آیا کرتا ہے ورنہ وجود صادق آئے اور تغائر باقی نہ رہے اور جب ایک پر دوسرے کا لا داخل ہوا تو پھر اگر اجتماع ہوگا تو شئی اور لاشئی اکٹھے ہو جانے کے سوا اور کیا ہوگا اور اسی کو اجتماع النقیضین کہتے ہیں... بالجملہ وجود خارجی اور وجود ذہنی اعنی مبداء انکشاف مذکورہ میں اگر تماثل یا تضاد نہ ہو تو پھر اجتماع نقیضین کے لیے کون مانع ہے کیونکہ بعد تضائف مانع اجتماع وجودیات اگر ہیں تو یہی دو ہیں اور حقیقت میں دیکھئے تو تماثل تضاد کو مستلزم ہے... چنانچہ ظاہر ہے...

اب سنئے کہ وجود خارجی اور وجود ذہنی میں جیسا تقابل ایجاب وسلب و تقابل عدم وملکہ نہیں ایسا ہی تقابل تضائف بھی نہیں... چنانچہ ظاہر ہے ورنہ ایک کا تعقل دوسرے پر موقوف ہوتا... سو اگر تقابل تضاد وتماثل بھی نہ ہو اور وہ دونوں باہم متلازم ہیں چنانچہ ظاہر ہو گیا تو پھر مانع اجتماع کون ہے... اس صورت میں لازم ہے کہ وجود خارجی و وجود ذہنی میں اگر اجتماع ہو تو بطور اقتران الحدود بالحدود نہ ہو جیسے متضادین میں ہوا کرتا ہے... چنانچہ دھوپ اور سایہ کے اقتران سے ظاہر ہو تو بطور اجتماع الکل بالکل ہو جیسے حلول سریانی ہوا کرتا ہے... اس صورت میں نہ کوئی مفعول بہ ہے نہ حدوث مفعول مطلق کی کوئی صورت ہے... وجہ اس کی تقریرات گزشتہ میں مفصل مرقوم ہو چکی ہے اس لیے فقط اجمال پر اس جگہ اکتفاء کیا جاتا ہے...

مفعول بہ مفعول مطلق کے لیے سانچہ اور قالب ہوا کرتا ہے... چنانچہ باء بہ مفعول بہ میں ہے اس بات پر شاہد بھی ہے... سو یہ بات جب ہی متصور ہوگی کہ وجود ذہنی مفعول بہ کو محیط ہو یا برعکس یہ اس کو محیط ہو... لیکن ظاہر ہے کہ درصورت حلول سریانی یہ احاطہ جس پر قابلیت اور مقلوبیت موقوف ہے ہرگز ممکن نہیں... پھر یہ عموم تعلق علم کہ کسی چیز کے تعلق سے انکار ہی نہیں کیوں کر صحیح ہوگا...

الغرض عموم علم خصوصاً علم ممکنات تو اس بات پر شاہد ہے کہ وجود ذہنی تمام موجودات خارجیہ کو محیط ہوسکتا ہے... غایۃ ما فی الباب دفعۃً واحدۃً نہ سہی علیٰ سبیل التناوب سہی اور حلول سریانی ہو تو یہ بات ممکن نہیں اس لیے چارناچار یہی کہنا پڑے گا کہ وجود ذہنی اور وجود خارجی میں باہم حلول سریانی ممکن نہیں اور ایک دوسرے کی حد پر ختم جاتا ہے اور ایک دوسرے کے لیے محدّد بن جاتا ہے جیسے زمین مثلاً نور آفتاب کے لیے محدّد ہے یعنی آگے جانے سے مانع ہے اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں محاط کی جانب میں جس قسم کے حدود ہوں گے، محیط کی جانب بھی اسی قسم کے حدود پیدا ہوں گے...

مثلاً ہوا پانی نور آفتاب وغیرہ اجسام جو اور اجسام کو محیط ہوتے ہیں تو جیسے محاط کی جانب حدود وغایت ونہایت سطح ہوتی ہے محیط کی جانب بھی موقع تلاقی پر بھی سطح پیدا ہوتی ہے... اتنا فرق ہے کہ محاط کی محدب میں وہ سطح ہے تو محیط کے مقعر میں علیٰ ہذا القیاس سطح کو اگر محیط ہوتی ہے تو یہ سطح ہی محیط ہوتی ہے اور اس کی حد محدبی اگر خط ہے تو اس کی حد مقعری خط ہے... باقی خط اور نقطہ میں ہر چند یہ بات بظاہر متصور نہیں کیونکہ خط کے محیط ہونے کے کیا معنی، علیٰ ہذا القیاس نقطہ کے لیے نقطہ کے ہونے کی کوئی صورت نہیں مگر کوئی پوچھے ہمارا کیا نقصان ہے فقط در بارۂ احاطۂ حدوث حدود متماثلہ ہم کو ایک تمثیل مدنظر تھی، سو وہ جسم وسطح کے احاطہ سے حاصل ہے بلکہ ان میں سے ایک بھی اس مطلب کی تصویر کے لیے کافی ہے... خط ونقطہ اگر قابل احاطہ نہیں تو نہ سہی ہم نے یہ کب التزام کیا تھا کہ سطح کی حد ائنی خط اور خط کی حد ائنی نقطہ کا بھی

احاطہ ہونا چاہیے... بایں ہمہ یہ کب ضرور ہے کہ ہر شئی کے لیے وہی محیط ہو جو اس سے متنزع ہو بلکہ منشاء انتزاع ہی اگر محیط انتزاعیات ہو تو کیا بعید ہے... آخر خود خداوند کریم کا اور اُس کے علم کا موجودات اور معلومات کی نسبت محیط ہونا ایسا نہیں کہ اس کا انکار کیا جائے... حالانکہ خداوند علیم اور اس کے علم کو بہ نسبت موجودات و معلومات انتزاعی نہیں کہہ سکتے... "تَعَالَى اللّٰهُ عَنْ ذٰلِكَ عُلُوًّا كَبِيْرًا" بلکہ معاملہ بالعکس کہیے تو بجا ہے چنانچہ تقریر وجود و حدود کے یاد کرنے سے ان شاء اللہ اس باب میں اطمینان ہو جائے گا... سو اگر یوں کہا جائے کہ خط کو سطح اور نقطہ کو خط محیط ہے اور وجدان و مشاہدہ کو شاہد اس کا قرار دیا جائے تو اہل حق کو ان شاء اللہ گنجائش انکار نہ ہوگی...

خط اگر چاروں طرف سے وسط سطح میں واقع ہو تو اس کی نسبت سطح کا محیط ہونا ظاہر و باہر ہے... علیٰ ہذا القیاس اگر نقطہ وسط سطح میں ہو تو اس کی نسبت بھی خط کا محیط ہونا چنداں مخفی نہیں کیونکہ اگر کسی دائرہ یا کرہ کو متحرک علیٰ نفسہٖ تسلیم کریں تو لاجرم محیط سے لے کر نقطہ تک دوائر متوازیہ پیدا ہوں گے جن میں سے سریع الحرکت اور بڑا دائرہ محیط ہوگا اور سب میں بطی الحرکت اور چھوٹا وہ دائرہ ہے جو مرکز کو محیط اور اس سے متصل ہے... سو یہ دائرہ لاجرم اس نقطۂ مرکز کو محیط ہے اور ظاہر ہے کہ سب نقاط آپس میں برابر ہیں تو لاجرم ہر نقطہ کے گرد ایک خط مستدیر اور مدور ہوگا جو اس کو محیط ہے ہاں جو خط کہ طرف سطح پر واقع ہے اور ایسے ہی وہ نقطہ جو اُس خط کی طرف پر واقع ہے جو طرف سطح ہے اس کی نسبت البتہ احاطۂ سطحی اور خطی کا بالفعل ہونا بظاہر خفی ہے... مگر بایں نظر کہ خط کا طرف سطح پر واقع ہونا کرات فلکیہ میں تو متصور ہی نہیں اگر متصور ہے تو مکعبات میں متصور ہے سو جہاں مکعبات واقع ہیں وہاں لاجرم کوئی دوسرا جسم ضرور ملاصق ہوگا اور اس کے تلاصق کے باعث یہاں سے لے کر وہاں تک سطح واحد ہو جائے گی اور خط مذکور وسط میں آ جائے گا... ہاں اگر کرات میں خطوط بالفعل ہوتے تو بہ نسبت خط فلک الافلاک یہ گمان ہوسکتا تھا کہ یہ خط طرف سطح پر واقع ہے وسط سطح میں

واقع نہیں... بایں ہمہ خطوط و نقاط کے لیے اگر کوئی ماہیت ہے تو جو ایک خط کی ماہیت ہوگی وہی دوسرے خط کی ماہیت ہوگی ایسے ہی جو ایک نقطہ کی ماہیت ہے وہی دوسرے نقطہ کی ماہیت ہے پھر جو ایک خط یا ایک نقطہ کے احکام اور آثار ہوں گے وہی دوسرے کے ہوں گے... اس میں اگر علم بمعنی مبداء انکشاف اس پر واقع ہوگا اور بوجہ مذکور اس کو محیط ہوگا تو اس پر واقع ہوسکے گا اور اس کو بھی محیط ہوگا...

الحاصل بایں نظر کہ علم بمعنی مبداء انکشاف کو اپنے تعلق میں کسی مفہوم سے انکار نہیں... ادھر علم بالفعل کے لیے لازم مبداء انکشاف معلومات کو محیط ہو پھر جو حد کہ محاط کی جانب ہوگی وہی لازم ہے کہ محیط کی جانب پیدا ہو تو بالضرور جس قسم کے حدود وجود خارجی کی جانب پیدا ہوں گے وہی مبداء انکشاف کی جانب بھی پیدا ہوں گے اور جس قدر طبقات وجود خارجی کی جانب ہوں گے اسی قدر وجود ذہنی کی جانب ہوں گے... بالجملہ موجود حقیقی خارج میں وجود خارجی ہے بلکہ بایں نظر کہ وجود خارجی وجود ذہنی کے مقابل ہے اور وجود ذہنی عین ذہن ہے... یوں معلوم ہوتا ہے کہ وجود خارجی عین وجود ہے اور سچ بھی تو ہے سوا ذن کے یا وجود خارجی ہے یا حدود وجود سو حدود وجود تو امور انتزاعیہ ہیں، ان کو تو عین خارج نہیں کہہ سکتے... ان کے موجود خارجی ہونے میں بھی کلام ہے... اگر مصداق خارج ہوگا تو یہی وجود ہوگا... اس صورت میں حدود مذکورہ موجودہ فی الخارج ہوں گے اور وجود داخل جوف حدود اور نیز وجود خارج جوف اعنی وجود محیط ان کے لیے منشاء انتزاع ہوگا مگر جیسے اشکال ہندسی میں نظر سطح داخل پر ہوتی ہے، سطح خارج پر نہیں ہوتی... مثلث و مربع اگر کہتے ہیں تو سطوح داخل شکل مثلث و مربع کو کہتے ہیں... اگرچہ شکل مثلث و مربع سطح خارج کے ساتھ بھی قائم ہو ایسے ہی حدود وجود میں نظر وجود داخل کی طرف ہوتی ہے وجود خارج کی طرف نہیں ہوتی... اگرچہ حدود مذکورہ دونوں کے ساتھ قائم ہوں... چنانچہ ظاہر ہے:

اور نیز پہلے ثابت ہو چکا ہے... بایں ہمہ اگر اس کو نہ مانئے تو تصادق امور متباینہ

لازم آیا کرے کیونکہ حدود مذکورہ جب عنوان خارج ٹھہریں تو دو ہیکل کو جب قطع نظر وجود داخل سے لیں گے تو لاجرم دونوں ہیکلین ایک ہی وجود کے عنوان کی عنوان ہوں گی... ظاہر ہے کہ اگر دو مثلث ایک لوح پر کھینچے جائیں اور پھر ان کو عنوان سطح خارج کہا جائے تو پھر سوا ان دو سطحوں کے جو جوف مثلث میں ہیں جو کچھ ہے دونوں ہی مثلثوں کا معنون ہے اس صورت میں جس کو متبائن کہتے ہیں ان میں فقط فرق اعتباری ہوگا...

دوسرے وجود داخل کے لیے کوئی عنوان ہو ہی نہ سکے گا... ہاں اگر وجود داخل ہیاکل کو معنون کہا جائے تو دونوں خرابیاں لازم نہیں آتیں... بالجملہ ہیاکل وحدود میں نظر وجود داخل پر ہوتی ہے... سو حدود مذکورہ اور وجود داخل بہم ہوں گے تو ان کے لیے خارج میں وجود ہوگا... ورنہ باعتبار معنون خارج میں موجود نہیں ذہن میں موجود ہیں کیونکہ اس وقت وجود ذہنی داخل ہیاکل ہوگا...

اس تقریر سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ امور انتزاعیہ کو بجمیع الوجوہ معدوم فی الخارج نہیں کہہ سکتے بلکہ جیسے وقت وجود خارجی خارج میں قائم بالوجود والداخل ہوتے ہیں وقت عدم خارجی قائم بالوجود الخارج ہوتے ہیں اور اسی وجہ سے کہہ سکتے ہیں کہ انتزاعیات صادقہ اور مخترعات خیالیہ مثل انیاب اغوال میں فرق ہے اور یہی معنی ہیں اس قول کے خارج میں بوجود منشاء موجود ہیں ورنہ بجمیع الوجود معدوم ہوں تو پھر اس فرق کی کوئی وجہ نہیں... بالجملہ موجود حقیقی اور مصداق خارج ہے اور حدود مذکورہ موجود بالعرض اور قطع نظر وجود داخل سے اعنی من حیث ہو امور انتزاعیہ ہیں... ہاں جیسے سطح باوجودیکہ بہ نسبت جسم ایک امر انتزاعی ہے بہ نسبت خط منشاء انتزاع ہے علیٰ ہذا القیاس خط بہ نسبت نقطہ منشاء انتزاع ہے اگرچہ فی حد ذاتہٖ بہ نسبت سطح امر انتزاعی ہے... ایسے ہی بعض حدود بعض حدود کے لیے منشاء انتزاع ہیں...

اگرچہ فی حد ذاتہٖ بہ نسبت اپنے منشاء انتزاع کے امور انتزاعیہ ہوں اور یہی وجہ ہے کہ جن حدود کے لیے ہماری ہیاکل منشاء انتزاع ہیں، ہم کو انتزاعی معلوم

ہوتے ہیں اور بایں وجہ کہ ہماری نظر اپنے انتزاعیات کی طرف مصروف ہے اپنے مناشی کی طرف متوجہ نہیں... اپنے آپ کا انتزاعی ہونا مشہود نہیں ہوتا گو بدلیل ثابت ہو جائے اور وجہ غیر مصروف ہونے کی پہلے ظاہر ہوگئی ہے... اعنی جیسے نور آفتاب خود اپنے اوپر اور آفتاب کے اوپر واقع نہیں ہوسکتا کیونکہ اس کی حرکت خارج کی طرف ہے داخل کی طرف نہیں ایسے ہی مبداء انکشاف کا وقوع خود مبداء انکشاف پر اور مخرج مبداء انکشاف پر اور مخرج مخرج پر ممکن نہیں جو اپنا مشاہدہ اعنی بالکنہ اور اپنے مناشی کا علم بالکنہ میسر آئے اور یہ نسبت کہ وہ منشاء انتزاع ہے اور یہ امر انتزاعی ہے... دلیل معلوم ہوا اور اپنے انتزاعیات کے ساتھ جو ہم کو یہ نسبت معلوم ہوتی ہے تو اس کا باعث فقط وہی ہے کہ مبداء انکشاف کو اس طرف حرکت ہے... باقی یہ بات کہ اس کی نسبت کی ایک جانب خود ہم واقع ہیں اور اپنا علم بالکنہ ممکن نہیں تو اس کا جواب یہ ہے:

کہ تعقل کنہ منسوب کے لیے منسوب الیہ کا علم بالوجہ کافی ہے... چنانچہ پہلے مرقوم ہو چکا ہے اور نیز تعقل فوق وتحت وقبل وبعد سے واضح ہے کیونکہ یہ مفہومات اضافیہ ہیں اور مفہومات اضافیہ بے تعقل مضاف الیہ سمجھ میں نہیں آسکتے... سو در صورت اطلاق مفہومات مذکورہ اگر ذہن جاتا ہے تو مطلق مضاف الیہ کی جانب جاتا ہے، کسی نوع کی تخصیص نہیں کر سکتے اور ظاہر ہے کہ تحقق مفہومات مذکورہ کے لیے مفہوم متضائف متقابل کافی نہیں بلکہ تحقق کے لیے ذات مضاف الیہ کی ضرورت ہے اور یہی ضرورت باعث توقف تعقل ہے کیونکہ علم خبر ہے، انشاء نہیں جو ضرورت علمی کے لیے ضرورت خارجی کی ضرورت نہ ہو...

الغرض حدود باہم ایک دوسرے کے لیے مناشی انتزاع ہیں اور ایک دوسرے کے حق میں بھی انتزاعی ہیں اور سوا حدود کے اور کوئی امر انتزاعی نہیں کیونکہ سوا حدود کے وجود ہے یا عدم سو عدم تو قابل انتزاع ہی نہیں ورنہ عدم کے لیے اتصاف بالوجودیات

لازم آئے... آخر تعقل اور انتزاع جولا جرم امور وجودیہ میں سے ہیں انتزاعیات کے لیے مسلم ہے... پھر عدم اگر متعقل و منتزع ہوتو کیونکر ہو، باقی یہ حکم کہ عدم قابل حکم نہیں اور قابل انتزاع اگر عدم کے تعقل پر دلالت کرتا ہے تو تعقل بالکنہ پر دلالت نہیں کرتا مطلق تعقل پر دلالت کرتا ہے سو ہم بھی کہتے ہیں کہ حدود مذکورہ جیسے وجود کے لیے عنوان ہوتے ہیں ایسے ہی عدم کے لیے بھی عنوان ہوتے ہیں... فقط فرق ہوتا ہے تو اتنا ہوتا ہے کہ پہلی صورت میں اپنے معنوں کے ساتھ قائم تھیں اور صورت ثانیہ میں معنون کے ساتھ قائم نہیں کیونکہ معنون اس صورت میں عدم داخل ہے اور عدم اس قابل نہیں کہ اُس کے ساتھ کوئی چیز قائم ہو وہ خود ہی قائم نہیں، اُس کے ساتھ کوئی کیا قائم ہو بلکہ اس صورت میں حدود مذکورہ وجود خارج کے ساتھ ہیں اور وہی اُن کے لیے منشاء انتزاع ہے باقی عدم مطلق کا تصور جیسے بالکنہ متصور نہیں ویسے ہی بوسیلہ حدود مذکورہ بھی نہیں بلکہ مثل تصور وجود مطلق بذریعہ اضافت سلبیہ ہے یعنی سلب اضافت حدود کر کے اُس کا عنوان بنالیتے ہیں اور بطور ایجاب عدولی اُس پر حمل کر لیتے ہیں...

چنانچہ لاتناہی جو اس مادۂ خاص میں اطلاق کو لازم ہے خود اس بات پر شاہد ہے مگر ظاہر ہے کہ تناہی ایک امر وجودی ہے... گو وجود انتزاعی ہی سہی کیونکہ ماحصل اس کا وہی حدود مذکورہ ہیں اور اُن کے لیے وجود انتزاعی حاصل ہے اگرچہ خود ان کا تحقق بوجہ عدم اطراف حاصل ہو اور وجود انتزاعی تعلق علم کے لیے کافی ہے... اس صورت میں حاصل کلام یہ ہوگا کہ تصور عدم مقید بوسیلہ حدود ہوتا ہے اور تصور عدم مطلق بوسیلہ تصور عدم محدود یعنی بذریعہ تصور عدم مقید ہوتا ہے... علیٰ ہذا القیاس تصور وجود مقید بوسیلہ حدود ہوتا ہے اور تصور وجود مطلق بذریعہ تصور وجود محدود یعنی بمعونت تصور وجود مقید ہوتا ہے... غرض جیسے ابتداءً علم تمام کلیات بوسیلہ علم جزئیات ہوتا ہے جس کو یوں کہہ سکتے ہیں کہ علم عام بوسیلہ علم خاص ہے ایسے ہی وجود مطلق اور عدم مطلق کا علم بوسیلہ علم وجود مقید و عدم مقید ہوتا ہے... بالجملہ اوّل تصور مقید ہوتا ہے اور بوجہ تعلق علم

اُس کے لیے وجود ذہنی حاصل ہو جاتا ہے... بعد عروض اس وجود کے اگر اس کو موضوع بنائیں تو لا تناہی کو جو بمعنی اطلاق ہے بطور ایجاب عدولی اس پر حمل کریں تو لا جرم ایک صفت وجودی اگرچہ کتنے ہی ضعف کے ساتھ کیوں نہ ہو اس کے لیے حاصل ہو جائے گی اور اس وجہ سے عنوان تصور بن جائے گی... بالجملہ تصور عدم مطلق وعدم مقید بالکنہ نہیں اور کیوں کر ہو عدم کے لیے کوئی کنہ ہی نہیں ورنہ پھر وجود ہی کی کیا قدر رہو... ہاں تصور بالوجہ ہے اتنا فرق ہے کہ بوجہ عدم مقید اگر وجودی ہے تو بوجہ عدم مطلق سلبی ہے جس کا وہاں ایجاب ہے... اس کا یہاں سلب ہے، پھر یہ سلب بطور عدول اعنی بحیثیت وجود ذہنی اس کے لیے ثابت کرتے ہیں... علیٰ ہذا القیاس وجود مطلق اور وجود مقید کو خیال فرمائیے...

اتنا فرق ہے کہ یہاں وجہ ذی الوجہ کے ساتھ قائم ہے، وہاں ذی الوجہ کے ساتھ قائم نہیں بلکہ اس وجود کے ساتھ قائم ہے جو مقارن ومحیط ذی الوجہ ہے... بہر حال عدم کا تصور بالوجہ ہے اور وجہ عدم البتہ وجودی ہے گو یہ فرق ہو کہ وجہ عدم مطلق بہ نسبت وجہ عدم مقید ضعیف الوجود ہے لیکن وجہ کے وجودی ہونے سے کنہ کا وجودی ہونا لازم نہیں آتا، ادھر بالبداہتہ معلوم کے عدم کے لیے کوئی کنہ وجودی نہیں...

پھر اس بات سے کیا ہوتا ہے کہ علم عدم اگرچہ بطور انتزاع ہو وجود عدم پر دلالت کرتا ہے کیونکہ علم صفت وجودی ہے اس کے لیے واسطہ فی العروض اور معروض دونوں وجودی چاہئیں... اس لیے کہ معروض علم اس جگہ وجہ عدم ہے جو بالیقین وجودی ہے کنہ نہیں جو یوں کہا جائے کہ بدلالت تعلق علم کنہ عدم کا وجودی ہونا ثابت ہوتا ہے...

یہ تقریر باعتبار ظاہر ہے اور اگر غور کیجئے تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ عدم کی جانب جیسے عدم وجودی ہے ویسے ہی عدم العلم ہے علم عدم نہیں جو شبہ مذکور کہیں... یہ جب ہوتا کہ اوّل وجود عدم ہوتا، ہاں جیسے عدم وجود مشتبہ ہو کر کبھی وجود عدم معلوم ہوتا ہے ایسے ہی عدم العلم مشتبہ بعلم العدم ہو جاتا ہے...

مثلاً سایہ عدم النور ہے اور بایں نظر کہ نور ایک امر وجودی ہے تو عدم النور کو عدم الوجود کہہ سکتے ہیں... لیکن وقت ارتفاع آفتاب وصفاء جو اگر کسی میدان مستوی میں جس میں نہ کوئی آڑ ہو نہ پہاڑ نہ درخت ہو نہ جھاڑ کوئی شخص تن تنہا جائے اور اپنے سایہ کی طرف نظر دوڑائے تو ایسے وقت میں میدان میں اس کا سایہ جو عدمی ہے وجودی معلوم ہوتا ہے اور دھوپ جو وجودی ہے عدمی خاص کر وقت حرکت کہ اس وقت وہم غلط کار نظر حقیقت بین کی ایسی نظر بندی کرتا ہے کہ دھوپ کی طرف وجودی ہونے کا احتمال بھی نہیں جاتا، سایہ ہی کو وجودی سمجھ لیتے ہیں...

اب دیکھئے یہاں عدم الوجود بمنزلہ وجود العدم ہے ایسے ہی علم کو سمجھئے... اعنی دھوپ کی جانب علم ہے اور سایہ کی جانب عدم العلم، مگر بادی النظر میں دیکھئے تو دھوپ کی جانب عدم العلم اور سایہ کی طرف علم العدم معلوم ہوتا ہے... سو جس کو علم عدم بطور انتزاع سمجھتے ہیں وہ حقیقت میں عدم العلم اور عدم انتزاع ہے مگر بوجہ اشتباہ برعکس معلوم ہوتا ہے اور جب علم ہی نہیں تو پھر یہ اعتراض بھی وارد نہیں ہوسکتا کہ علم عدم اس کے تحقق اور قابلیت انتزاع پر دلالت کرتا ہے... بہر حال عدم کے لیے کسی درجہ کا تحقق ہی نہیں جو قابل انتزاع ہو اور ہو تو کیوں کر ہو... اجتماع النقیضین اور اجتماع الضدین اور اتصاف الضد بالضد اگر ممکن ہو تو عدم کے لیے بھی وجود ہو...

الغرض عدم تو بوجہ مذکور قابل انتزاع نہیں اور قابل انتزاع ہو تو پھر منشاء انتزاع کون ہوگا... اُمور انتزاعیہ کا بذات خود معدوم ہونا اور بوجود منشاء انتزاع موجود ہونا کئی بار معلوم ہو چکا ہے اور نیز سب کے نزدیک مسلم بھی ہے... پھر وجود بھی بذات خود معلوم ہوگا تو وہ موجود ہی کون ہوگا... مع ہذا وجود کے لیے بھی کوئی منشاء انتزاع ہو تو "تقدم الشیء علیٰ نفسہٖ" لازم آئے کیونکہ امور انتزاعیہ کا وجود مناشی انتزاع کے وجود پر موقوف ہوتا ہے اور موقوف علیہ کا وجود موقوف کے وجود سے پہلے ہونا چاہیے... اس لیے منشاء انتزاع وجود، وجود سے پہلے موجود ہوگا اور اس کے لیے وجود

وجود سے پہلے حاصل ہوگا... الغرض وجود بھی قابل انتزاع نہیں... پھر جب عدم اور وجود دونوں قابل انتزاع نہیں تو بجز حدود فاصلہ کے تیسرا اور کوئی نہیں جس کو قابل انتزاع کہیئے... لاجرم مصداق انتزاعیات سوا حدود مذکورہ کے اور کوئی ہوگا...

چنانچہ معنی انتزاع خود اسی طرف کھینچتے ہیں کیونکہ نزع و انتزاع کسی چیز کے کسی ایک چیز میں سے یا دو چار چیزوں میں سے نکال لینے کو اور کھینچ لینے کو کہتے ہیں... سو قبل حدوث حدود نہ وجود کسی ظرف کا مظروف ہے اور نہ کسی حد کا محدود ہے اور نہ عدم ہے ہاں حدود مذکورہ بین الوجودین واقع ہوتے ہیں جس سے ان کا وقوع بین الوجود الخاص والعدم الخاص لازم آتا ہے... چنانچہ ظاہر ہے...

القصہ بجز حدود مذکورہ امر انتزاعی اور کوئی نہیں ہوتا، وہ انتزاعی ہیں اور وجود منشاء انتزاع اوّل اعنی سب میں اوّل جو انتزاع ہے تو حد وجود کا انتزاع ہے... پھر حد وجود کی حد کا انتزاع ہے... غایۃ مافی الباب اور نہایت کار یہ ہوگا کہ ایک حد باوجود اپنے انتزاعی ہونے کے دوسری حد کے لیے منشاء انتزاع ہو اور غور سے دیکھیئے تو سب جگہ منشاء انتزاع وجود ہی ہوتا ہے... ہاں بوجہ فرق مراتب فرق قوت وضعف ہوتا ہے... اب آگے اپنا فہم رہا مطابق کر کے دیکھ لیں... ہمارا یہ کام نہیں کہ تفصیل وار ہر ہر امر انتزاعی پر مفہوم حد فاصل کو مطابق کر کے دکھلائیں... بایں ہمہ ایک اشارہ اجمالی کہ وہ تصریح تفصیلی سے اہل فہم کے نزدیک زیادہ ہے... ہم ہی کیے جاتے ہیں...

ارباب فہم پر مخفی نہیں کہ حدود فاصلہ مذکورہ امور اضافیہ اور مفہومات نسبیہ ہوا کرتے ہیں کیونکہ مفہوم حیلولت بین الشیئین ان کے مفہوم میں داخل ہے، چنانچہ ظاہر ہے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ حیلولت کا تعقل ان دونوں کے تعقل پر موقوف ہے... سو یہی اضافت میں ہوتا ہے اس سے زیادہ اور کیا ہوتا ہے... جب یہ بات معلوم ہوگئی تو اب کسی امر انتزاعی کے حد ہونے میں تامل نہ رہے گا کیونکہ ایسا کوئی انتزاعی نہ ہوگا جس میں مضمون اضافت نہ ہو یا ہو تو مخفی ہو... جب اس قیل وقال

سے فراغت پائی تو اب اصل مطلب کی سوجھی!

آپ کو یاد ہوگا جو ہم نے دعویٰ کیا تھا کہ کسی شئی کا کسی شئی سے اقرب من نفسہ ہونا ملزوم لازم ذات اور منشاء انتزاع میں منحصر ہے... ملزوم لازم ذات کی نسبت اقرب من نفس اللازم ہے اور منشاء انتزاع انتزاعیات کی نسبت اقرب من نفس الانتزاعیات ہے... سو بحمد اللہ ملزوم کا بہ نسبت لازم ذات تو اقرب ہونا ہم واضح کر چکے... رہا منشاء انتزاع سو اس کے اقرب ہونے کے اثبات کے مبادی ثابت کر چکے ہیں... نتیجہ نکال کر دکھلا دینے کی دیر ہے... سو سنئے!

حدود کا بہ طفیل وجود موجود ہونا تو ظاہر ہے یہ ممکن نہیں کہ حدود موجود ہوں اور وجود ائمی منشاء انتزاع کی حاجت نہ ہو بلکہ حدود کا وجود ہی نہیں... اگر ہے تو وجود ہی موجود ہے اور جب یہ صورت ہے تو علم حدود بے علم وجود محدد د متصور نہیں... جیسے علم لازم بے علم ملزوم متصور نہ تھا بلکہ علم ملزوم کا علم لازم سے اوّل ہونا ضرور تھا، ایسے ہی علم انتزاعیات سے علم مناشی انتزاع کا سابق ہونا ضرور ہے اور وجہ وہی ہے کہ افتقار ذاتی لازم ذات انتزاعیات ہے... خارج و ذہن میں یکساں رہے گا، یہ ممکن نہیں کہ ذہن میں آ کر متبدل باستغناء ہو جائے ورنہ لازم ذات نہ ہوگا اور مثل ذہن خارج میں بھی انفکاک ممکن ہوگا...

سو اس کا ماحصل بجز اس کے اور کیا ہے کہ حدود کو اپنے تحقق خارجی میں وجود کی ضرورت نہیں کیونکہ منشاء انتزاع حدود سوا وجود کے اور کوئی نہیں، حدود و وجود باہم ایک دوسرے کے لیے منشاء انتزاع ہوتے ہیں تو بہ جہت وجود ہوتے ہیں... اتنا فرق ہے کہ ان کا وجود بہ نسبت وجود مطلق ضعیف ہو... سو یہ بات بر سر و چشم ہے کون کہہ دے گا کہ حدود متوسطہ کا وجود ہم سنگ مطلق وجود ائمی منشاء انتزاع اوّل ہے انتزاعیات کو جو وجود حاصل ہوتا ہے تو بالذات نہیں ہوتا... بہ طفیل منشاء انتزاع ہوتا ہے... پھر دونوں کیوں کر برابر ہوں گے، ایک قوی ہوگا، دوسرا ضعیف ہوگا... بالجملہ وجود حدود متوسط وہ عطاء وجود

مطلق ہے... اس صورت میں منشاء انتزاع بجز وجود اور کوئی نہ ہوگا... نہایت کار بعض مراتب میں وجود کے لیے پیرایہ حدود ہو اور جب وجود علمی میں بھی مثل وجود خارجی منشاء انتزاع امر انتزاعی سے سابق اور مقدم ہوا تو اگر خود امر انتزاعی کو بھی اپنا علم ہوگا تو بعد علم منشاء انتزاع ہوگا اور اس صورت میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ امر انتزاعی بھی اگر اپنے ڈھونڈنے کو نکلے تو اپنا پتہ ونشان پیچھے ملتا ہے... پہلے منشاء انتزاع نظر پڑتا ہے... سو یہ مضمون بعینہ وہ مطلب ہے جو اس عبارت سے نکلتا ہے...

"**المنشاء للانتزاع اقرب الی الامور الانتزاعیة من انفسها**" اور بجائے لفظ "اقرب" کے اگر لفظ اولیٰ رکھیں جو بیک معنی مرادف "اقرب" ہے تو پھر صورت عبارت بوجہ تبدل صلہ یہ ہو جائے گی ..."**المنشاء للانتزاع اولی بالامور الانتزاعیة من انفسها**"

رہی یہ بات کہ نسبت اولویت تغائر کو مقتضی ہے اور امر انتزاعی اپنا مغائر ذات نہیں... سو اس کا وہی جواب ہے جو در بارۂ اثبات تغائر لازم من نفس الملازم کام آیا ہے... اعنی جیسے تین اعتبار وہاں ہو سکتے ہیں ویسے ہی تین اعتبار یہاں بھی ہو سکتے ہیں کیونکہ جیسے وہاں لازم کو من حیث ہو لے کر مغائر لازم من حیث القیام بالملزوم کہہ سکتے تھے ایسے ہی یہاں بھی اُمور انتزاعیہ کو من حیث ہو لے کر مغائر اُمور انتزاعیہ من حیث القیام بالمنشاء کہہ سکتے ہیں اور جیسے وہاں لازم کو بحیثیت وجود ذہنی مغائر لازم من حیث الوجود الخارجی کہہ سکتے تھے... یہاں بھی امور انتزاعیہ بحیثیت وجود ذہنی کو مغائر امور انتزاعیہ من حیث الوجود الخارجی کہہ سکتے ہیں اور جیسے وہاں لازم من حیث الوقوع علی المعروض کو مغائر لازم من حیث القیام بالملزوم کہہ سکتے تھے، ایسے ہی یہاں بھی امور انتزاعیہ اعنی حدود مذکورہ کو من حیث القیام بالوجود الخارج منہا مغائر امور انتزاعیہ من حیث القیام بالوجود الداخل فیہا اعنی من حیث القیام بالمنشاء کہہ سکتے ہیں اور یہ احتمال اور یہ اعتبار سارے حدود میں جاری ہے کیونکہ وجود مطلق کے لیے تو کوئی حد ہی نہیں... چنانچہ اوپر واضح ہو چکا ہے... اس

صورت میں جو حد پیدا ہوگی بین الوجودین پیدا ہوگی اور اگر بالفرض وجود مطلق کے لیے کوئی حد ہے تو وہ حد بین الوجود المطلق والعدم المطلق ہوگی!

الغرض یہ تینوں اعتبار بہ نسبت جمیع حدود مذکورہ متصور ہیں، مگر لازم بحیثیت عروض معروض حد فاصل بین اللازم والمعروض کو مستلزم ہے... اس صورت میں حد فاصل بین اللازم والمعروض کے لیے لازم منشاء انتزاع ہوگا اور جو نسبت کہ لازم کو ملزوم کے ساتھ تھی وہی نسبت حد فاصل کو لازم کے ساتھ ہوگی اعنی جیسے ملزوم اولیٰ باللازم من نفس اللازم تھا ایسے ہی لازم اولیٰ بالحد الفاصل ہوگا... مگر جیسے عروض لازم کو یہ لازم ہے کہ ایک حد فاصل پیدا ہو ایسے ہی جہاں حد فاصل ہوگی وہ بین اللازم والمعروض ہی ہوگی!

وجہ اس کی یہ ہے کہ بین الشیئین بھی حدوث حدود فاصلہ ممیزہ بعد اقتران جب ہی متصور ہے کہ دونوں مختلف النوع ہوں ورنہ بعد اقتران الشئ واحد ہو جائیں گے... پانی کو دیکھئے کہ اس کو اگر پانی ہی کے ساتھ ملایئے تو مجموعہ ایک شئ واحد متصل ہو جائے گا.... جب دو چیزوں کا یہ حال ہے کہ بعد اقتران بقاء تمیز کے لیے اختلاف نوعی کا ہونا ضرور ہے تو ایک شئ واحد میں جس میں اب تک بجز وحدت کے تکثر کا نام بھی نہیں... حدوث تمیز اور حدود فاصلہ کا ظہور کیوں کر متصور ہے... باقی اختلاف نوعی کس بات پر متفرع ہے اور اس کے حدوث کے کیا سامان ہیں... اس مقام میں ہم کو بیان کرنا ضرور نہیں... ہاں اگر اختلاف نوعی کا عالم میں کوئی منکر ہوتا اور کوئی شخص یہ کہہ سکتا کہ موجودات عالم میں سب ایک نوع کے افراد ہیں تو اس وقت اس کے اثبات کی طرف متوجہ ہونا قرین عقل تھا اور درصورت یہ کہ موجودات عالم میں اختلاف نوعی کے ہونے پر بوجہ بداہتہ تمام افراد بشر کو اتفاق ہے تو پھر اس تطویل لاطائل سے بجز بیہودہ سرائی کے کیا حاصل...

ایک احتمال اور اس کا جواب

ہاں ایک احتمال باقی ہے کہ حصص وجود میں تمیز اور حدوث حدود کے لیے اقتران

ہی کی کیا ضرورت ہے جو خواہ مخواہ اختلاف نوعی کے قائل ہونے کی نوبت آئے، یہ بھی تو ممکن ہے کہ باہم انفراج ہو اور بوجہ تفرق ایک دوسرے سے متمیز ہو...

سو اس کا جواب یہ ہے کہ تفرق واتصال کے لیے امتیاز ظرفی کا ہونا ضرور ہے تا کہ مصحح تفرق واتصال ہو سکے کیونکہ اتصال بعد التفرق اور تفرق بعد الاتصال ایک حرکت ہے اور ہر حرکت کے لیے ایک مسافت ضرور ہے اور تفرق واتصال ازلی ہیں تو تفرق کے ساتھ اتصال اور اتصال کے ساتھ تفرق ممکن ہے اور جب یہ ممکن ہے تو پھر وہی وجود مسافت ضرور ہوگا اور محال ہے تو تفرق واتصال میں تقابل نہ رہے گا، تقابل تضاد کہیے یا تقابل عدم وملکہ کیونکہ ان دونوں تقابلوں میں متقابلین میں سے جہاں ایک ہوگا وہاں دوسرے کا ممکن ہونا ضرور ہوگا...

مگر تقابل کا تو انکار ہو ہی نہیں سکتا ورنہ انکار بدیہی لازم آئے گا... سو چار ناچار وجود مسافت کا قائل ہونا پڑے گا... چنانچہ ظاہر ہے اور یہ بھی ظاہر نہیں تو پھر کوئی مفہوم ظاہر نہیں اور ظاہر ہے کہ ظرف محیط مظروف ہوا کرتا ہے سو وجود کے لیے اگر ظرف قرار دیا ہے تو احتیاج معکوس اور تقدم الشیٔ علیٰ نفسہ لازم آئے گی... اعنی تمام موجودات تحقق میں وجود کے محتاج ہیں... یہاں وجود منجملہ موجودات ظرف کا محتاج ہوگا...

اور وجہ اس کی پہلے ظاہر ہو چکی اعنی ظرف تحقق حقیقت میں معروض ہوتا ہے اور معروض مثل واسطہ فی العروض و وقوع مبادی حوادث میں سے ہے اس لیے کہ حسب قرارداد سابق ہر حادث کو بوجہ حدوث اپنے حدوث میں تین چیزوں کی ضرورت ہے...

ایک واسطہ فی العروض، دوسرا وقوع، تیسرا معروض اور مبادی باقیہ متممات امور ثلاثہ مذکورہ میں سے ہوتی ہیں اور جو حادث ہی نہیں ان کو ان چیزوں کی ضرورت ہی نہیں... سو وجود اگر حادث ہوا اور اس کو بھی اپنے تحقق میں امور ثلاثہ کی ضرورت ہوئی تو پھر معلوم نہیں قدیم کون ہوگا اور استغناء کس کی صفت ہوگی...

بالجملہ انفراج کے لیے ضرور ہے کہ کوئی ظرف وجود کو محیط ہو اور وجود سے تحقق میں سابق ہو... سواس میں احتیاج معکوس اور تقدم الشئ علیٰ نفسہٖ لازم آئے گی... اس لیے تفرق واتصال کے درجہ وجود مطلق میں گنجائش ہی نہیں اس لیے حدوث حدود کے لیے جو بالیقین مشہود اور مسلم کافۂ انام ہے اختلاف نوعی کی ضرورت اور اقتران کی حاجت ہے اور جب دو مختلف النوع میں بعد اقتران حدود فاصلہ حادث ہوں گے تو لاجرم وہ دونوں باہم فاعل و منفعل ہوں گے اور منفعل کی جانب کسی صفت کا عروض ہوگا جو فاعل کی جانب سے اس پر عارض ہوگی اور یہی ہمارا مطلب تھا...

توضیح اس مطلب کی مناسب وقت دیکھ کر یہ معروض ہے: کہ معروضات سابقہ میں یہ بات عنقریب ہی واضح ہو چکی ہے کہ لوازمِ ذات مضاف حقیقی اور ملزومات مضاف الیہ حقیقی ہوا کرتے ہیں... اعنی مابین کنہ لازم ذات و مفہوم ملزوم تقابل تضائف ہوا کرتا ہے اور ظاہر ہے کہ وجود و عدم دونوں حقائق اضافیہ میں سے نہیں... دوسرے یہ دونوں اگر کسی کے لوازم ذات میں سے ہوں تو لاجرم ان کا ملزوم ان سے پہلے متحقق ہوگا اور وجود و عدم کا تحقق اس کے تحقق پر موقوف ہوگا... سو یہ دونوں باتیں بہ نسبت وجود متصور ہو سکیں نہ بہ نسبت عدم وجود کا حال تو ظاہر ہے کہ وہی تحقق میں سب سے اوّل ہے اور سب حقائق کا تحقق اس کے تحقق کی فرع ہے ہاں کوئی دیوانہ اس کو نہ مانے تو نہ مانے...

باقی رہا عدم نہ اس کے لیے تحقق نہ اس کا تحقق کسی پر موقوف جو لزوم یا سوا اس کے اور مفہومات ایجابیہ کی گنجائش ہو ہاں عدم لزوم اور سوا اس کے اور اعدام کا ہونا اگر کہیئے تو بجا ہے کیونکہ جب ذات ہی کا تحقق نہیں تو اوصاف کا تحقق کہاں، اس لیے چار ناچار یہی کہنا پڑے گا کہ مصداق لوازم ذات حدود حائلہ ہیں جن کو بارہا ہم نے بنام حدود فاصلہ اور ہیاکل تعبیر کیا ہے کیونکہ ماوراء وجود و عدم ہیں تو یہ حدود ہیں... پھر اس پر تضائف بھی موجود توقف تحقق بھی متحقق خارجاً و ذہناً لزوم بھی مسلم... غرض وہ کون سی بات ہے جو لوازم ذات میں ہوتی ہے اور ان میں نہیں...

ایک شبہ ہو تو حلول سریانی کے ہونے میں شبہ ہو، سو اس کا جواب یہ ہے: کہ واقعی بادی النظر میں مابین ملزوم و لازم ذات حلول سریانی معلوم ہوتا ہے مگر دیدۂ حق بین ہو تو معلوم ہو کہ جہاں حلول سریانی مابین لازم ذات و ملزوم ہے وہ مابین کنہ اللازم و عنوان الملزوم ہے... بین کنہ اللازم والملزوم نہیں...

شرح اس اجمال کی یہ ہے: کہ جہات وجودیہ سب وجود مطلق کی طرف راجع ہیں ورنہ سب یا بعض عدم کی طرف راجع ہوں کیونکہ بعد وجود بجز عدم اور کیا ہے مگر چونکہ لازم میں ایک جہت خاص ملحوظ ہوتی ہے بلکہ خود ایک جہت خاص ہوتا ہے تو مصداق ملزوم بھی وجود خاص ہوگا مگر چونکہ تخصیص وجودیات بے لحوق عدم ممکن نہیں تو ماحصل وجود خاص کے ملزوم ہونے کا یہ ہوا کہ مصداق ملزوم وجود من حیث ہو ہے... بشرطیکہ عدم خاص لاحق اعنی لحوق عدم خاص واسطہ فی الثبوت لزوم ہیکل خاص ہو اور واسطہ فی العروض فقط وہ مرتبہ من حیث ہو ہو ورنہ وجود مطلق کا مرجع جہات وجودیہ ہونا غلط ہو جائے گا...

اور پہلے واضح ہو چکا ہے کہ مرتبہ واسطہ فی العروض وہ عین مرتبہ ملزوم ہے... اتنا فرق ہے کہ تسمیہ لازم و ملزوم میں نسبت واقعہ بین اللازم والملزوم پر نظر ہوتی ہے اور تسمیہ واسطہ فی العروض میں نسبت واقعہ بین اللازم والملزوم پر بھی لحاظ ہوتا ہے یا فقط یہی نسبت ملحوظ ہوتی ہے... بالجملہ جو چیز بہ نسبت معروض کے عارض ہے بہ نسبت واسطہ فی العروض کے لازم ذات ہے، پھر جب واسطہ فی العروض نفس وجود ہوا تو ملزوم بھی وہی ہوگا اور ظاہر ہے کہ حدود وجود میں حلول سریانی ممکن ہے ورنہ پھر حدود کا حدود ہونا ہی غلط ہوگا... مثلاً سطح مدور کو خط مستدیر لازم ہے... سو اس خط مستدیر کو اپنے ملزوم کے ساتھ جو ایک سطح خاص ہے حلول طریانی ہے اور اس خط مستدیر کو من حیث ہو اعتبار کریں یا باعتبار قیام بالسطح الداخل لیں تو اسی خط کے ساتھ جب باعتبار قیام بالسطح الخارج لیں، حلول سریانی ہے... سو پہلے اعتبار سے لازم ہے اور دوسرے اعتبار سے عنوان ملزوم اور معنون

معہ عنوان ملزوم ٹھہرائیں تو اعتبار اوّل لازم ماہیت ہوگا اور علاقہ لزوم ظاہر ہوگا...ورنہ فقط معنون کو لیجئے تو لازم وجود یا عرض مفارق اور تیسرے اعتبار سے عارض اور یہ فرق ہر چند اعتباری ہے مگر قابل اعتبار ہے اس لیے کہ اعتبارات ثلاثہ سے احکام متفاوتہ پیدا ہوتے ہیں... یہ حکم کہ سوا مرکز نقطۂ داخلہ دائرہ سے جتنے خط محیط تک خارج ہوں گے ان سب میں بڑا دائرہ وہ ہے جو مرکز پر ہو کر جائے اور سب میں چھوٹا وہ ہے جو اس کا متمم ہو اور سوا ان کے جو بڑے خط کے قریب ہو وہ اس سے بڑا ہوگا جو بڑے سے دور اور چھوٹے کے قریب ہوگا... یہ حکم باعتبار قیام بالسطح الداخل ہے اور یہ حکم کہ نقطہ خارج از دائرہ سے اگر محیط دائرہ تک خطوط متعددہ کھینچے جائیں تو پھر سب میں چھوٹا وہ ہے جو مرکز کی سمت میں ہو اور سب میں بڑا وہ ہے جو دائرہ کو مماس ہو اور جو بڑے خط سے قریب اور چھوٹے سے بعید ہو، بہ نسبت اس خط کے جو چھوٹے سے قریب اور بڑے سے بعید ہوگا بڑا ہوگا... یہ حکم باعتبار قیام بالسطح الخارج ہے اور باعتبار من حیث ہو، ان دونوں حکموں میں سے ایک بھی نہیں، چنانچہ ظاہر ہے...

غرض اختلاف احکام سے ثابت ہے کہ فرق اعتبارات ثلاثہ قابل اعتبار ہے... سو یہ تینوں مراتب باہم متداخل ہیں اور ایک دوسرے میں بطور سریان حلول کیے ہوئے ہیں... بہرحال عنوان ملزوم اور کنہ لازم میں حلول سریانی ہوتا ہے... غایۃ مافی الباب تسلیم حلول سریانی سے بطلان فرق حقیقی اور تحقق فرق اعتباری لازم آئے... مگر کوئی ایسا لازم ماہیت بتلائے تو سہی جس میں یہ بات نہ ہو کہ عنوان ملزوم میں اور لازم کی کنہ میں فرق حقیقی ہو فرق اعتباری نہ ہو...

رہی یہ بات کہ زوج ہونا اربعہ کو لازم ہے اور پھر لازم بھی کیسا لازم ماہیت بایں ہمہ اربعہ سے عام مطلق ہے اور یہ عموم تغائر حقیقی پر دلالت کرتا ہے... سو اس کا جواب یہ ہے:

کہ مثال مذکور میں تسامح ہے... اس مثال میں لزوم اصطلاحی نہیں لزوم لغوی ہے اور ہماری غرض لازم سے وہ چیز ہے کہ وصف خارج از ماہیت ہو داخل ماہیت نہ ہو،

یوں جنس و فصل کو باعتبار ضرورت ذاتی جو مقتضائے جزئیت وکلیت ہے...اگر لازم کہیں تو قاعدہ مذکورہ پر اعتراض نہیں ہوسکتا...واقعی یہ ہے کہ زوج وفرد دو نوع ہیں اور اربعہ خمسہ وغیرہ اس کے افراد ہیں...زوجیت مفہوم اربع سے کوئی چیز خارج نہیں اور کیوں کر ہو...ابتداء رسالہ میں تساوی ملزوم ولازم ذات ثابت ہو چکی ہے...پھر یہ عموم اور وہ ضرورت بجز اس کے متصور نہیں کہ زوج کو نوع کہیے اور اربع کو فرد اور اربعہ خمسہ میں گنجائش نوعیت ہے تو زوج وفرد کو جنس کہیے اور یہ بھی نہ سہی احتمال جزئیت میں تو کچھ کلام ہی نہیں...پھر قبل ابطال احتمال مذکور اعتراض کے کیا معنی بلکہ جب بشہادت برہانی تساوی لازم ذات وملزوم اور نیز تحقق حلول طریانی بین کنہ اللازم نہ کنہ اللزوم ثابت ہو جائے تو پھر ایک مثال کے بھروسہ جس کی صحت پر کوئی دلیل اب تک قائم نہیں...معارضہ کرنا اسی کا کام ہے جس کو انصاف سے کام نہ ہو بلکہ ایسے میں تو اعتقاد بطلان مثال لازم ہے...

ہم پوچھتے ہیں جیسے گھڑی کے وسیلہ اگر کوئی مہندس غروب کی خبر دے اور اسی وقت کوئی کودن جاہل لب بام کھڑا ہو کر نظر کرے تو آفتاب نظر آئے اس وقت یہ شخص اپنی آنکھوں کی دیکھی مانے گا، یا گھڑی والے کی بات کو سچ جانے گا...جیسے یہاں گھڑی کی بات مشاہدہ کے آگے کوئی نہیں سنتا بلکہ بشہادت مشاہدہ گھڑی ہی کو غلط کہتے ہیں...اگرچہ صاحب نظر جاہل ہے اور گھڑی والا عالم مشاہدہ میں علم وفہم کی ضرورت نہیں اور گھڑی سے وقت پہچاننے میں علم وفہم درکار ہے وہاں تو بدرجہ اولیٰ تغلیط...

مثال مشہور ضرور ہے کیونکہ یہاں گھڑی ایک دلیل تو تھی قوی نہیں ضعیف ہی سہی، مشاہدہ کے مقابلہ کی نہ تھی تو بالکل لغو بھی نہ تھی وہاں تو کوئی دلیل بھی نہیں، ضعیف نہ قوی اور اگر ہے تو یہ مصاحبت ذہنی وخارجی جو نوع وجنس میں بھی متصور ہے...غرض لازم وملزوم ہی پر وقوف نہیں...

الحاصل: کنہ لازم اور وجہ ملزوم حقیقی کنہ لازم اور وجہ ملزوم حقیقی میں البتہ حلول سریانی ہوتا ہے... مگر کنہ لازم اور کنہ ملزوم میں حلول سریانی متصور نہیں کیونکہ مفاد حلول سریانی اگر غور وانصاف سے دیکھئے تو وہی فرق اعتباری ہے جو درصورت حلول ہیاکل متصور ہے اور درصورت حلول وجود ہیاکل ممکن نہیں... وجہ اس کی مطلوب ہے تو سنئے:

کہ حال ومحل دونوں اگر اقسام ہیاکل بلکہ ایک درجہ کے ہیاکل میں سے ہوں... جیسے فرض کرو دونوں سطحی ہوں یا دونوں خطی تو دو حال سے خالی نہیں یا تو ایک دوسرے کے لیے حد وطرف ہو یا نہ ہو اگر حد وطرف ہوں گے تو ظاہر ہے کہ حلول طریانی ہوگا ورنہ پھر حد وطرف کہنا غلط اور اگر حد وطرف نہ ہو تو دو حال سے خالی نہیں...

یا دونوں کا وجود جدا جدا ہے یا ایک ہی وجود، اگر جدا جدا ہے تو ایک دوسرے سے مستغنی ہوگا... پھر بایں ہمہ حلول سریانی ہو تو اوّل تو یہ استغناء مبدل باحتیاج ہو جائے گا کیونکہ حلول کے لیے احتیاج ضرور ہے... دوسرے اجتماع المثلین لازم آئے گا اور تمیز کی کوئی صورت باقی نہ رہے گی، نہ خارجاً نہ ذہناً، اگر وجود واحد ہے تو پھر فرق بجز اختلاف اعتبار متصور نہیں مگر اس فرق اعتباری کو سوا حدود حلول کوئی نہیں کہتا...

باقی رہا سواد بیاض کا بعض اجسام میں ایسی طرح حلول کرنا کہ جہاں سے کاٹئے وہاں سپیدی یا سیاہی موجود ہے اور اس سے صاف ظاہر ہے کہ حلول سریانی ہے حالانکہ سپیدی وسیاہی اور جسم میں قسم فرق حقیقی ہے تو اس کا جواب اوّل تو یہی ہے کہ یہی بات سطح میں بھی موجود ہے... سطح کو جہاں سے کاٹئے وہاں سطح موجود ہے پھر سطح ہی نے کیا قصور کیا ہے کہ باوجود تساوی سواد وبیاض حلول سریانی نصیب نہیں...

دوسرے سواد وبیاض وغیرہ الوان ایک سطح جسم خاص کا نام ہے اور یہ ظاہر ہے کہ ایک جسم سے ایک ہی طرح کے سطوح پیدا ہوں گے... باقی ثخن جسم میں تصور لون ایسا ہی سمجھئے... جیسا تصور سطح وہ اگر بالفعل ہے تو یہ بھی بالفعل ہے اور وہ بالقوہ تو یہ بھی بالقوہ ہے... سو اگر اور صاحب سطوح بالفعل کے قائل داخل ثخن جسم میں ہو

جائیں گے تو ہم بھی لون بالفعل کے داخل جسم میں قائل ہو جائیں گے... بالجملہ حلول سریانی اگر متصور ہے تو اطراف وحدود میں متصور ہے...اس صورت میں لازم ماہیت کو حال فی الملزوم بالحلول السریانی کہنا جب ہی مناسب ہے کہ حال فی الوجہ الملزوم مُراد لیں یا دونوں ایک درجہ کی ہیکل تجویز کریں...

سو یہ بات کہ دونوں ایک درجہ کے ہیکل وحد ہوں جب ہی متصور ہے کہ لازم ذات مضاف الی الملزوم متقابل التضائف نہ ہو اور اس کا حال ابھی معلوم ہو چکا کہ ہے یا نہیں لاجرم یہی ہوگا کہ حلول سریانی اگر ہو تو کنہ لازم اور وجہ ملزوم میں ہو جس میں اگر فرق ہے تو فرق اعتباری ہے... چنانچہ امثلہ مذکورہ سے واضح ہے مگر اس میں کچھ شک نہیں کہ کنہ لازم اور کنہ ملزوم میں حلول سریانی نہیں ہے تو حلول طریانی ہے...اس صورت میں خواہ مخواہ لازم بہ نسبت ملزوم ایک امر انتزاعی اور حد لاحق ہوگا اور یہی ہمارا مطلب تھا اور بہت دیر سے مکنون خاطر تھا کہ اس کو ظاہر کیجئے...

الحاصل: فحوائے تقریر مذکورہ سے بایں وجہ کہ لازم کو جدا لیا اور امور انتزاعیہ کو جدا... یہ معلوم ہوتا تھا کہ یہ دونوں حقیقت میں مختلف ہیں، مگر ہم نے بایں مجبوری کہ ہنوز لازم کا امر انتزاعی ہونا یا امر انتزاعی کا لازم منشاء انتزاع ہونا محل تأمل ہے ایک کو ایک میں داخل کر کے اگر گفتگو کیجئے تو تحکم بے جا اور دعویٰ بے دلیل سمجھا جائے گا...اولویت ملزوم بہ نسبت لازم ذات جدی ثابت کی اور اولویت منشاء انتزاع بہ نسبت صفت انتزاعی جدی ورنہ حق پوچھئے تو یہ دونوں مثل معنی مفہوم و مدلول وغیرہ مصداق میں واحد اور مفہوم میں متغائر ہیں... بحیثیت اتصال باہمی لازم و ملزوم کہلاتے ہیں اور بحیثیت انتزاع عقل انتزاعی اور یہ بھی نہیں تو اس سے تو کم بھی نہیں کہ لازم خاص اور امر انتزاعی عام ہو...

رہا یہ شبہ کہ اگر حقیقت الامر یوں ہے تو صفات انضامیہ کے لیے کوئی ٹھکانا ہی نہیں بلکہ مثل مفہوم عنقا ایک مفہوم بے مصداق ہوں گی حالانکہ صفات میں اوّل درجہ کی صفات صفات انضامیہ ہی ہوتی ہیں... سو اس کا جواب اوّل تو یہی ہے کہ ہمارا قصور نہیں دلیل کا مل

کے آگے عقل بہانہ کیش کی بھی نہیں چلتی... بایں ہمہ جواب ہی کی تمنا ہے تو لیجئے:

جیسے مصدر مبنی للفاعل صفت فاعل ہوتا ہے ایسے ہی مصدر مبنی للمفعول صفت مفعول ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ ہر صفت کو اپنے موصوف کے ساتھ ایک نسبت ہوتی ہے مگر وہ مصدر جو بین الفاعل والمفعول ہوا یعنی متعدی ہو خود ایک نسبت ہوتا ہے تو یہ معنی ہوئے کہ نسبت حائلہ بین المنتسبین کو دونوں منتسبین کے ساتھ ایک نسبت علیحدہ ہے مگر ظاہر ہے کہ جب نسبت اصلیہ بالقصد ملحوظ ہوگی تو دونوں برابر کی نسبتوں کی طرف توجہ اجمالی ہوگی اور جب دونوں پہلو کی نسبتوں میں سے کسی ایک طرف توجہ بالقصد ہوگی تو پھر نسبت اصلیہ کی طرف تو بایں وجہ کہ اس صورت میں وہ احدی المنتسبین میں سے ہے توجہ باقی بھی رہے گی پر یہ نسبت ثالثہ بالکل نظر سے ساقط ہو جائے گی اور یوں خیال آجائے تو وہ کچھ نسبت مقصودہ کے تصور کا ثمرہ نہیں... منجملہ حدیث النفس سمجھئے۔

اب سنئے کہ نسبت حائلہ بین الفاعل والمفعول جب "من حیث انه نسبة" ملحوظ ہوگی تو منجملہ انتزاعیات ہوگی اور جب "من حیث انهٗ منتسبٌ" ہوگی تو منجملہ انضمامیات ہوگی اور وجہ فرق تسمیہ بھی اس صورت میں ظاہر ہو جائے گی... غرض حیثیت صدور و وقوع سے ساری نسبتیں انضمامی ہیں اور "من حیث انهٗ اضافة او نسبة" انتزاعی ہیں اور چونکہ حدود مذکورہ مفہومات نسبیہ ہیں تو یہ تینوں اعتبار ان میں برابر جاری ہو جائیں گے اور شبہ مذکور معتاصل ہو جائے گا مگر چونکہ انتزاع کے لیے اوّل علم منتسبین فرادیٰ ضرور ہے بطور احساس ہو یا تعقل ہو... اس کے بعد کہیں انتزاع ہو ورنہ پھر انتزاع کے کیا معنی تو جس منتسب کا اوّل احساس یا تعقل ہوگا تو بذریعہ حدود ہی ہوگا کیونکہ وجود و عدم قابل احاطہ وجود ذہنی نہیں چنانچہ سابقاً معروض و مبرہن ہو چکا ہے...

اور اس صورت میں وہ حد "من حیث انه اضافةٌ" تو ملحوظ ہو ہی نہیں سکتی ورنہ علم منتسبین فرادیٰ فرادیٰ نہ رہے گا... لاجرم "من حیث انه صادرٌ او واقعٌ" ہوگا... اس لیے انضمامیات اوّل درجہ کے صفات معلوم ہوتے ہیں اور انتزاعیات

دوسرے درجہ کے، اعنی علم انضمامیات علم انتزاعیات سے پہلے معلوم ہوتا ہے ورنہ باعتبار تحقق تو انتزاع ہی سابق ہے کیونکہ انتزاع من حیث انہ نسبۃ کی طرف راجع ہے اور ظاہر ہے کہ حد من حیث انہ حدٌ میں اس سے زیادہ اور کچھ نہیں ہوتا، اس کے بعد دو اعتبار مذکور اعنی اعتبار صدور و وقوع پیدا ہوتے ہیں کیونکہ صدور و وقوع دونوں مفہوم وجودی ہیں اور اوصاف ثبوتیہ میں سے ہیں اور وجود موصوف اوّل لازم ہے...

اس تقریر سے یہ بات بھی نکل آئی کہ حدود جہت صدور سے مفعول پر اور جہت وقوع سے فاعل پر محمول نہیں ہوسکتیں کیونکہ جہت صدور سے صفات فاعل ہیں اور جہت وقوع سے صفات مفعول ہیں...

اور کسی موصوف کی صفت غیر موصوف پر محمول نہیں ہوسکتی... اس لیے جہاں کہیں وجود حدود اعنی تحقق نسبت معلوم ہو اور پھر حدود نسبت احدا لمنتسبین پر محمول نہ ہوسکے تو پھر بالیقین معلوم ہو جائے گا کہ وہ نسبت صفت منتسب ثانی ہے اور "مِنْ حیث انه صادرٌ او واقع "ماخوذ ہے "من حیثُ انه نسبة" ماخوذ نہیں... سو بشہادت آیت "اَلنَّبِیُّ اَوْلٰی بِالْمُؤْمِنِیْنَ مِنْ اَنْفُسِهِمْ" ارواح مؤمنین کا وصف انتزاعی اور صفت اضافی ہونا جس کے ایک جانب میں روح نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہے معلوم و محقق ہے...

بایں ہمہ ارواح مؤمنین روح پُر فتوح حضرت الکونین صلی اللہ علیہ وسلم پر محمول نہیں تو لاجرم وصف منسوب ثانی ہوں گے اور یہ شبہ مندفع ہو جائے گا کہ ارواح مؤمنین روح مقدس نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے حدود انتزاعیہ ہیں تو محمول نہ ہونے کی کیا وجہ، حالانکہ انتزاعی ہونے کے لیے اتصاف لازم ہے اور اتصاف کو حمل لازم بالمواطات نہیں بالاشتقاق ہی سہی اور وجہ اندفاع شبہ ظاہر ہے...

باقی رہی یہ بات کہ منسوب ثانی کیا چیز ہے انصاف سے دیکھیے تو بعد اثبات اس بات کے کہ ارواح مؤمنین امور اضافیہ ہیں، اس کا بیان ہمارے ذمہ ضرور

نہیں کیونکہ ہماری غرض منسوب مطلق منسوب پر موقوف ہے... سواس قدر فقط تحقق اضافت کولازم ہے اور تعیین نوع سے ہماری غرض متعلق نہیں جو بیہودہ تطویل لا طائل کیجئے... بایں ہمہ کسی قدر اس باب میں پہلے بھی اس تقریر میں جس میں بواسطہ جملہ ”وازواجه امهاتهم“ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا بواسطہ ارواح مؤمنین واسطہ فی العروض ہونا ثابت کیا گیا ہے گفتگو ہو چکی ہے... اس وادی پُر خار سے تو دامنِ مقصود بچا لائے پر ایک اور خلش درپیش ہے... اس کا بندوبست بھی ضرور ہے... وہ یہ ہے کہ ارواح مؤمنین کا بہ نسبت روح مقدس نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ایک امر انتزاعی بھی ہونا ثابت ہو گیا اور باوجود امر انتزاعی ہونے کے محمول نہ ہونے کی وجہ معلوم ہو گئی مگر در صورت حدود اور انتزاعی ہونے ارواح مؤمنین کے لازم یہ تھا کہ محدود اور منشاء انتزاع یعنی حضرت عالی روح مقدس نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کو ہر آن و زمان میں ہر ہر روح کا حال بالتفصیل معلوم ہوا کرتا... اس صورت میں آپ کو بہ نسبت ارواح مؤمنین در بارۂ علم وہی نسبت ہوتی جو خداوندِ علیم کو تمام عالم کے ساتھ در بارۂ علم نسبت حاصل ہے کیونکہ جیسے قیم ممکنات اور قیوم حادثات وجود مطلق ہے جو صفت ذاتی خداوندی یا عین ذات خداوندی ہے اور ہیاکل تمام ممکنات کے اس کے ساتھ قائم ہیں...

اور اس وجہ سے سرمایۂ علم تمام ممکنات یعنی حصول صورت تمام ممکنات متحقق ہے ایسے ہی درجہ ثانیہ میں روح مقدس نبوی صلی اللہ علیہ وسلم قیوم ہیاکل ارواح مؤمنین ہے اور وہی سرمایہ علم تمام ارواح مؤمنین یعنی حصول صورت تمام ارواح متحقق ہے... پھر کیا وجہ ہے کہ علم باری تو اسی وجہ سے ہر آن و زمان میں بالضرور سب کو عام و شامل ہو اور علم نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کا عموم و شمول تو درکنار ایک روح اور اس کی کیفیات کا علم ضروری نہ ہو کیونکہ ضروری ہوگا تو سبھی کا علم ضروری ہوگا کیونکہ علت ضرورت اگر ہوگی تو یہی نسبت قیومیت ہوگی... سو یہ بات بھی ارواح کے ساتھ برابر ہے...

حالانکہ تتبع احادیث سے صاف ظاہر ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بعض

اقوال و افعال مؤمنین کی کچھ خبر نہیں ہوئی... قصہ افک سے روشن ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کس قدر اس باب میں تجسس کیا اور پھر بایں ہمہ قبل نزول وحی کچھ معلوم نہ ہوا... حضرت علی رضی اللہ عنہ بوجہ شکر رنجی باہمی جو حضرت طاہرہ مطہرہ فاطمہ زہرا رضی اللہ عنہا سے پیش آئی تھی، مسجد میں جا کر سو رہے اور آپ کو یہ معلوم نہ ہوا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کہاں چلے گئے ورنہ سوال کی کیا حاجت تھی...

اور یہ ممکن نہیں کہ نفس ارواح کا علم ہو اور ان کی کیفیات واردہ کا علم نہ ہو اور ان کے افعال و اقوال کی اطلاع نہ ہو کیونکہ ارواح مؤمنین روح مقدس نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے انتزاعی ہوں گی اور اس وجہ سے قائم بالروح النبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہوں گی...

اور جب روح نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ارواح مؤمنین کی قیوم ہوئی تو ان کے تمام افعال کے لیے بھی بالضرور قیوم ہوگی... علیٰ ہذا القیاس ان کے تمام انفعالات کے لیے حامل ہوگی... چنانچہ ظاہر ہے اور اگر بایں ہمہ علم افعال و انفعالات ارواح لازم نہیں تو خداوند علیم کے لیے بھی ان کا علم لازم نہ ہوگا کیونکہ جیسے یہاں قیومیت اور انفعال بواسطہ ہے وہاں بھی یہی ہے اور اگر احادیث مذکورہ میں خلاف متبادر بہ تحکم یہ کہئے کہ تجسس اور سوال سے عدم العلم لازم نہیں آتا... جیسے حساب و سوال و کتاب روزِ جزا سے خدا کی نسبت جہل کا الزام نہیں لگ سکتا! "تعالی اللہ عن ذلک علوًا کبیرًا" تو اس کا کیا جواب کہ اہل حق و تحقیق عموم علم کو بطور مذکور تسلیم نہیں کرتے...

الحاصل: یہ ایک اور گھاٹی دُشوار گزار باقی ہے مگر نظر بر خدا یہ معروض ہے کہ بمعونت تقریر حال و دیگر تقریرات گزشتہ اگر غور کیجئے تو بین العلمین اور نیز بین اللہ العلیم اور بین النبی الکریم فرق بین ہے...

شرح

شرح اس معما کی یہ ہے کہ حدوث حدود کے لیے حدود کے دونوں جانب میں

اختلاف نوعی کا ہونا تو ثابت ہی ہو چکا اور یہ معلوم ہوگیا کہ "من حیث انھا صادرۃ" حدود مذکورہ صفات فاعلیہ ہیں اور "من حیث انھا واقعۃ" صفات مفعولیہ پر ایک بات قابل بیان جس سے توضیح تقریرات سابقہ ولاحقہ ہو جائے اور سن لیجئے کہ تحدید کے لیے ایک وجود دوسرے عدم کی ضرورت ہے اور یہ دونوں وجود وعدم مرتبہ حقیقت حدود میں برابر دخیل ہیں...

اس صورت میں جب دو مختلف النوع چیزوں میں کوئی حد فاصل حادث ہوگی تو جیسے بوجہ اشتراک جنسی یا وجودی ایک عام حد فاصل دونوں کے حق میں وصف ذاتی ہے، ایسے ہی ایک ایک حد فاصل خاص بھی دونوں طرف ہے جس کی جہت وجودی ایک طرف قائم ہے اور جہت عدمی دوسری طرف یہ نہیں کہ مثل حد فاصل عام دونوں طرف اعتبار قیام وجود اور نیز اعتبار قیام عدم کر سکتے ہیں... مثال مطلوب ہے تو لیجئے:

مثال

اگر ایک سطح وسیع پر ایسا دائرہ ہو جس کے جوف کا رنگ کچھ اور ہو اور خارج کا کچھ اور تو رنگ داخلی کی حد ہر چند وہی حد عام ہے جس کو دائرہ کہئے... پر اس کی جہت وجودی سطح داخلی کے ساتھ قائم ہے اور جہت عدمی سطح خارجی کے ساتھ قائم ہے... علیٰ ہذا القیاس حد رنگ خارجی کو خیال فرمائیے اور ظاہر ہے کہ رنگ خاص ایک سطح خاص کا نام ہے جیسے رنگ مطلق سطح مطلق کا نام ہے اور اس مثال میں شبہ ہے تو نور آفتاب اور زمین کے مابین جو حد نورانی اور حد زمینی حادث ہوتی ہے اس مضمون کے لیے روشن مثال ہے...

بالجملہ حد فاصل بین النور والارض جس میں نور کی طرف سے لیجئے تو ایک طرف نور اور دوسری طرف عدم النور ہے اور زمین کی طرف سے دیکھئے تو ایک طرف زمین اور دوسری طرف عدم زمین ہے، ایسے ہی حد ہے جس کے دو طرف مختلف النوع محدود ہیں... پھر اگر اس حد کو متمم نور کہئے تو اس وقت بھی حد

فاصل ایک سطح نورانی ہوگی جس کی جہت وجودی نور کے ساتھ قائم ہے اور اس وجہ سے اس کے حق میں وہی سطح نورانی جس کو اپنے محاورات میں ہم دھوپ کہتے ہیں عارض ہے... لازم ذات نہیں...

علیٰ ہذا القیاس اگر متمم زمین کہئے تو یہ ہی حد فاصل ایک سطح ظلمانی ہوگی جس کی جہت وجودی زمین کے ساتھ قائم ہے اور اس وجہ سے اس کے حق میں لازم ذات اور جہت عدمی نور کے ساتھ قائم ہے اور اسی وجہ سے یہ سطح ظلمانی اس کے حق میں عارض ہوگی یا اقتران دھوپ اور سایہ ہے اپنا اطمینان کر لیجئے کیونکہ یہاں ایک خط فاصل جو حد حائل ہے... مابین النور والظلمات حادث ہوتا ہے پھر اس کے ایک طرف سے دیکھئے تو ایک خط نورانی ہے جس کی جہت وجودی نور کے ساتھ اور جہت عدمی سایہ کے ساتھ قائم ہے اور دوسری طرف دیکھئے تو ایک خط ظلمانی ہے جس کی جہت وجودی سایہ کے ساتھ اور جہت عدمی نور کے ساتھ قائم ہے...

جب یہ بات دلنشین ہو چکی تو اب بطور یاد دہانی پھر یہ معروض ہے: کہ جیسے مصداق حقائق ممکنہ اعنی حدود مذکورہ اور ہیاکل ممکنہ ہیئت ترکیبی وجود و عدم ہے اور جہت وجودی و عدمی دونوں اس میں داخل ہیں، تنہا تنہا ایک ایک جہت مصداق حقائق مذکورہ نہیں ورنہ حقائق مذکورہ واجب ہوتیں یا ممتنع ممکن نہ ہوتیں... چنانچہ ظاہر ہے... ایسے ہی ارواح مؤمنین جو حقائق ممکنہ میں ایک حقائق خاصہ ہیں، جہت وجود خاص اور جہت عدم خاص سے مرکب ہوں گی... چنانچہ یہ بھی ظاہر ہے، پھر اس صورت میں گو جہت وجودی روح مقدس نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ قائم ہو، پر جہت عدمی آپ کی روح پاک کے ساتھ قائم نہیں بلکہ معروض کے ساتھ جو ایک نوع ثانی ہے قائم ہے اگر یہ جہت عدمی بھی آپ کی ہی ذات کے ساتھ قائم ہوتی تو اس صورت میں البتہ بظاہر یہ دھوکا پڑتا کہ علم ارواح مؤمنین و افعالات و انفعالات ارواح مؤمنین ہر آن و زمان میں لازم و ضروری ہے...

الحاصل: مصداق حقائق ممکنہ ارواح مؤمنین ہوں یا سوا ان کے اور کچھ ہو مجموعہ دو جہت وجودی و عدمی ہے... اتنا فرق ہے کہ ارواح مؤمنین کی حقائق خاصہ ہیں... سو ان کی جہت وجودی و جہت عدمی بھی خاص ہی ہوگی اور روح پاک حضرت لولاک علیہ السلام اگر قیوم ارواح مؤمنین ہے تو باعتبار جہت وجود قیوم ہے... دونوں جہتوں کے اعتبار سے قیوم نہیں جو احاطہ جملہ جہات ارواح مذکورہ لازم آئے اور حصول صور ارواح مذکورہ کہا جائے جس سے چار و ناچار اس بات کا قائل ہونا پڑے کہ اس صورت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے ہر آن و زمان میں حصول علم جملہ ارواح مؤمنین بتمام افعالہا و انفعالاتہا ضرور ہے جس پر شبہ مذکور کو ورود کی گنجائش ملے... ہاں بایں وجہ کہ قیوم جملہ جہات وجودیہ و عدمیہ حقائق ممکنہ اگر طرف واحد نہیں تو دونوں طرفین حدود مذکور کی تو ضرور ہی ہیں...

چنانچہ بیان حال سے مبین ہو چکا لازم ہے کہ خداوند کریم کو ہر آن و زمان میں علم ظہور ممکنات حاصل ہو اس لیے کہ حدوث حدود فاصلہ کے لیے یہ بات ضرور ہے کہ دونوں طرف اُمور وجودی ہوں ورنہ انفراج بین حصص الوجود المطلق لازم آئے گا جس کے ابطال سے عنقریب ہی فراغت حاصل ہوئی ہے اور نیز مختلف النوع ہونا طرفین کا جب ہی بن پڑتا ہے کہ دونوں وجودی ہوں اور اس کے اثبات سے بھی سبکدوش ہو چکے...

اس لیے ہر ہیکل کے دونوں طرف میں حصص وجود ہوں گے اور ظاہر ہے کہ تمام حصص وجود بالذات اگر قائم ہیں تو ذات پاک خداوندی ہی کے ساتھ قائم ہیں... اس صورت میں لاجرم یہی کہنا پڑے گا کہ قیوم جہت عدم ممکنات بھی حسب قرارداد سابق ذات خداوند پاک ہی ہے... فقط قیوم جہت وجود ہی نہیں اور جب دونوں جہتوں کے لیے قیوم وہی ہے تو اب قیام ہیاکل ممکنہ بالوجود الالٰہی لازم آئے گا اور ادراک لوازم ذات وجود میں سے ہے بلکہ ادراک کیا تمام اوصاف وجودیہ اصل میں اوصاف وجود ہی ہیں... تبعاً موجودات پر محمول ہوتے ہیں اور اس لیے ثبوت محمول کے لیے وجود موضوع کی ضرورت پڑی... چنانچہ پہلے اس باب میں عرض معروض ہو چکی، اس لیے لازم پڑا

کہ علم ظہور ممکنات ہر آن و ہر زمان میں خداوند علیم کو مثل علم ازلی برابر حاصل ہو...

الغرض ذات پاک خدا وندی تعالیٰ شانہ اور روح مقدس حضرت لولاک صلی اللہ علیہ وسلم میں بہت فرق ہے ذات خداوندی قیوم جہتین ہے اور روح پاک نبوی صلی اللہ علیہ وسلم قیوم جہت واحدہ ہے... اس لیے شمول علم بلکہ خود حصول علم میں بھی تساوی ممکن نہیں... ہاں بوجہ تعالق جہتین و قیام جہت واحدہ مقام حضور میں تمام حاضر ہیں... سو جیسے ارواح مومنین کو اس صورت میں دوام حضور بہ نسبت روح مقدس نبوی صلی اللہ علیہ وسلم حاصل ہوگا... اگر روح مقدس نبوی علیہ السلام کو بھی دوام توجہ بہ نسبت ارواح مذکورہ حاصل ہو تو دوام علم جملہ ارواح بجمیع افعالہا وانفعالاتہا لازم ہے... مگر جیسے دوام توجہ باری تعالیٰ ممکنات کی طرف ضرور ہے دوام توجہ روح مقدس علیہ الصلوٰۃ والسلام بہ نسبت ارواح مذکورہ ضرور نہیں بلکہ دشوار ہے...

تفصیل اس اجمال کی اسی طرح جس سے ضرورت توجہ دربارۂ حصول علم وانکشاف معلوم ہو جائے، یہ ہے کہ فقط حصول فی مبداء الانکشاف حدوث علم و انکشاف کے لیے کافی نہیں اور یہ جو علم کی تعریف میں حصول صورۃ الشئی کہا جائے... باعتبار اکثر واغلب ہے... ہاں معلوم کی جانب سے اتنی ہی بات کی ضرورت ہے اور اس وجہ سے اگر یوں کہیں کہ حدوث علم بمعنی مصدر مبنی للفاعل کے لیے سامان اصلی اتنا ہی ہے تو کچھ مضائقہ نہیں... چنانچہ حصول کا صورۃ الشئی کی طرف مضاف ہونا اسی طرف مشیر ہے کہ یہ تعریف اگر منطبق ہے تو مصدر مبنی للمفعول ہی پر منطبق ہے مگر حدوث علم بمعنی مصدر مبنی للفاعل کے لیے اصل میں ایک مبداء انکشاف جو حقیقت میں اس کے حق میں مبداء کشف ہے اور مبداء انکشاف معلوم کے لیے ہے...

دوسری توجہ کی ضرورت ہے اور سوا اس کے مصدر مبنی للفاعل کو ضرورت حصول صورۃ الشئی اور مصدر مبنی للمفعول کو ضرورت توجہ و مبداء انکشاف ضرورات اصلیہ میں سے نہیں بلکہ علل بعیدہ اور مبادی میں سے ہیں... بالجملہ فقط حصول صورۃ الشئی ادراک

نہیں ہو جاتا توجہ روحانی بھی جس کو تقابل چہرۂ پنہانی کہیے ضرور ہے اور اس کی وجہ وہی ہے کہ نسبت واقعہ بین الفاعل والمفعول کے پہلو میں دو نسبتیں اور ہوتی ہیں ایک فاعل کی طرف دوسرے مفعول کی طرف جن کے باعث نسبت واقعہ فیما بین فاعل و مفعول کبھی اس کی صفت ہو جاتی ہے کبھی اس کی ہو جاتی ہے... سو مبداء انکشاف ایک امر اضافی ہے، بایں اعتبار کہ لوازم ذات امور اضافیہ ہوتے ہیں... چنانچہ بہ تفصیل معلوم واضح ہو چکا ہے، فاعل کے ساتھ اس کو ایک اضافت حاصل ہے اور بایں اعتبار کہ متعدی ہے... چنانچہ علم سے صیغہ مفعول اعنی معلوم کا مشتق ہونا اس پر شاہد ہے کہ مفعول کے ساتھ اس کو دوسری اضافت حاصل ہے اور ظاہر ہے...

نیز واضح ہو چکا ہے کہ مفعول مطلق کو مبداء فعل کے ساتھ جو لازم ذات فاعل ہوتا ہے وہی نسبت ہوتی ہے جو مبداء فعل مذکور کو فاعل کے ساتھ نسبت ہوتی ہے یعنی جیسے وہ اقرب الیہ من نفسہ ہوتا ہے ایسے ہی یہ جیسے مفعول مطلق بہ نسبت مبداء افعال ایک امر انتزاعی ہوتا ہے ایسے ہی مبداء فعل جو لازم ذات فعل ہے بہ نسبت ذات فاعل انتزاعی ہوتا ہے... جیسے لازم ذات کا تعقل ذات ملزوم پر موقوف ہوتا ہے... ایسے ہی کہ مفعول مطلق کا تعقل ذات مبداء انکشاف پر موقوف ہوتا ہے اس لیے کہ مفعول مطلق حسب تحقیق سابق ایک حد فاصل بین المبداء والمفعول ہوتا ہے اور حد کا تعقل محدود کے تعقل پر موقوف ہوتا ہے بلکہ سوا ان کے اور کسی کا تعقل کسی پر موقوف ہی نہیں... چنانچہ اسی بناء پر لوازم ذات کا اقسام حدود میں سے ہونا ثابت ہو چکا ہے...

الحاصل مفعول مطلق کو مبداء فعل کے ساتھ وہی نسبت ہوتی ہے جو مبداء فعل کو فاعل کے ساتھ ہوتی ہے، یا یوں کہیے فاعل کو مبداء فعل کے ساتھ وہی نسبت ہوگی جو مبداء فعل کو مفعول مطلق کے ساتھ ہوگی... اتنا فرق ہے کہ فاعل و مبداء فعل میں علاقہ لزوم بھی ہوتا ہے اور مبداء فعل اور مفعول مطلق میں بظاہر علاقہ لزوم نہیں ہوتا مگر پہلے واضح ہو چکا ہے کہ ملزوم بھی ملزوم بحسب الوجود نہیں ہوتا بلکہ بشرط لحوق عدم خاص ہوتا ہے... سو ایسے ہی

مبداء انکشاف بھی بشرط لحوق عدم خاص جس کا پیمانہ مفعول بہ کو سمجھئے ملزوم مفعول مطلق ہے... چنانچہ ظاہر ہے... بالجملہ باہمہ وجوہ باہم تناسب ہے اس لیے معلوم مطلق کو مبداء انکشاف کے ساتھ وہی نسبت ہوگی جو مبداء انکشاف کو فاعل کے ساتھ ہوگی اور فاعل کو مبداء انکشاف کے ساتھ وہی نسبت ہوگی جو مبداء انکشاف کو معلوم مطلق کے ساتھ ہوگی...

غرض عالم کو معلوم مطلق کے ساتھ نسبت عالمیت اور معلوم مطلق کو عالم کے ساتھ نسبت معلومیت بذات خود نہیں... بواسطہ مبداء انکشاف ہے مگر توسط مبداء انکشاف مثل توسط حد اوسط قیاس معروف نہیں بلکہ توسط حد اوسط قیاس مساوات ہے... اس لیے کہ حاصل اس تناسب کا یہ ہوا کہ:

"المعلوم المطلق منسوب الٰی مبدأ الانکشاف بالنسبة الخاصة المعلومة و مبدأ الانکشاف منسوبٌ الی العالم ایضًا کذالک" یا یوں کہئے: **"العالم منسوب الٰی مبدأ الانکشاف کذا و مبداء الالکشاف ایضاً منسوب الی المعلوم المطلق کذا"**

الغرض نہ عالم اور مبداء انکشاف میں باہم تصادق ہے نہ مبداء انکشاف اور معلوم مطلق میں باہم تصادق ہے جو ایک دوسرے پر محمول ہو اور صورت قیاس اقترانی کی بطور معروف حاصل ہو... اس لیے صحت نتیجہ صحت مقدمہ ثالثہ پر موقوف ہوگی اور ظاہر ہے کہ مقدمہ ثالثہ جس پر اس قیاس میں نتیجہ کا دارومدار ہے کلیتہً نہیں ورنہ لازم آئے کہ چار کو مثلاً سولہ کے ساتھ وہی نسبت ہو نسبت نصف ہو نسبت ربع نہ ہو اس لیے کہ یہاں بھی بعینہ یہی صورت ہے چار کو آٹھ کے ساتھ وہی نسبت ہے جو آٹھ کو سولہ کے ساتھ نسبت ہے... اس لیے لازم پڑا کہ فقط تحقق لسجمین مذکورتین علت تامہ حصول علم للعالم نہ ہو... سو حالت منتظرہ کا تجسس کیا تو ایک اور نسبت معلوم ہوئی جس کا بین العالم و مبدا الانکشاف اور بین مبداء الانکشاف و المعلوم المطلق ہونا ضرور ہے اعنی عالم کو مبداء انکشاف کے ساتھ نسبت مسامحت چاہیے اور مبداء انکشاف کو معلوم مطلق کے ساتھ نسبت مسامحت چاہیے...

القصہ مبداء انکشاف مثل عینک دیدار معلوم مطلق کے پیش رو چاہیے جس کا حاصل وہی توجہ اور مسامت ہے سوجیسے آئینہ کسی کے ہاتھ میں ہو اور پیش رو نہ ہو تو گو اس کو نسبت حصول فی الید اسی طور حاصل ہو... جیسے وقت مسامت اور مواجہت ہے پر اس وقت وہ صورتیں جو بوجہ تقابل آئینہ میں منطبع ہیں... صاحب آئینہ کو مشہود نہ ہوں گی ایسے ہی فقط حصول صور فی مبداء الانکشاف جس کا ماحصل تحقق نسبت ثانیہ ہے اور وجود مبداء انکشاف جس کا حاصل تحقق نسبت اولیٰ ہے... انکشاف صور للعالم کے لیے کافی نہ ہوگا...

القصہ دونوں کا مثل آئینہ وصور آئینہ یا مثل مگس بندوق ونشانہ ایک سیدھ میں ہونا بھی ضرور ہے... فقط تحقق نسبتین معلومین سے کام نہیں چلتا، اس صورت میں حاصل تناسب یہ ہوا کہ معلوم مطلق مبدا انکشاف کی سیدھ میں ہے اور مبداء انکشاف عالم کی سیدھ میں ہے اور ظاہر ہے کہ گویہ قیاس بھی قیاس مساوات ہے پر مقدمہ ثالثہ صحیح ہے...

الغرض چاروں نسبتوں کا تحقق ضروری ہے لیکن تحقق نسبتین اولیین علم خداوندی میں تحقق نسبتین ثانیتین کو مستلزم ہے اور علوم ممکنات میں متصور نہیں، وجہ اس کی یہ ہے کہ جیسے مرکز دائرہ کو سب نقاط واقعہ علی المحیط اور نیز نقاط واقعہ بین الدائرہ سے یکساں تقابل حاصل ہے ایسے ہی ذات خداوندی کو تمام ممکنات کے ساتھ جو بمنزلہ نقاط واقعہ علی المحیط ہیں کیونکہ حدود وجود واجبی ہیں اور نیز تمام صفات کے ساتھ جو داخل دائرہ وجوب ہیں برابر نسبت احداث وعلیت حاصل ہے اور اس طرف سے نسبت حدوث ومعلولیت سب کو خدا کے ساتھ موجود ہے...

سو جیسے ایک مرکز پر دو دائرے بنائیں اور اس صورت میں جو نسبت کہ مرکز کو چھوٹے دائرہ کے ساتھ ہوگی... وہی نسبت چھوٹے دائرہ کو بڑے دائرہ کے ساتھ ہوگی ایسے ہی مرکز ذات خداوندی پر دائرہ علم جو صفت کاشفہ ہے اور مبداء کشف خداوند علیم کے لیے ہے اور دائرہ حدوث بڑے چھوٹے دو دائرے بنائے گئے جن میں سے اقرب الی الذات صفت کاشفہ ہے اور اس وجہ سے ذات کو اس صفت کے ساتھ جو نسبت ہوگی

وہی نسبت صفت مذکورہ کو دائرہ حدوث کے ساتھ ہوگی باقی صفات واجبہ اور حقائق ممکنہ میں تقابل اربعہ دیکھ کر یہ احتمال بھی نہیں رہتا کہ ذات واجب کو صفات واجبہ اور حقائق ممکنہ کے ساتھ نسبت تو متساوی ہو جیسے مخروط مستدیر القاعدہ کی راس کو جس کے قوس کا مرکز خود نقطہ راس ہو نقاط واقعہ علی القاعدہ کے ساتھ نسبت تساوی ہوتی ہے اس لیے کہ متقابلین میں باہم ایسی نسبت ہوتی ہے جیسے مرکز پر دوزاویہ متقابلہ اور ان کے وتروں میں ہوتی ہے اعنی جیسے ایک دائرہ مرکز سے ایک جانب ہے تو دوسرا دوسری جانب...

الغرض تقابل ہدایت واضلال ورحمت وغضب وغیرہ صفات جو اصل تقابل ممکنات ہے خود اس بات پر شاہد ہے کہ نسبت خداوندی صفات وممکنات کے ساتھ مثل نسبت راس مخروط مذکور بے نقاط قاعدتہ بلکہ مثل نسبت مرکز دائرہ الیٰ نقاط المحیط ہے جس سے شبہ مذکور مرتفع ہوگیا اور نسبت روح مقدس نبوی علیہ الصلوٰۃ والسلام الیٰ معلوماتہا نہ مثل نسبت مرکز الی الدائرہ ہے نہ مثل نسبت راس مخروط مذکور الیٰ نقاط القاعدہ ہے...وجہ اس کی مطلوب خاطر ہے تو ہم بھی حاضر ہیں مگر پہلے ایک تمہید پیشکش ہے...

تمہید

مجموعہ نقیضین ہمیشہ مساوی جملہ موجودات ہوتا ہے اس لیے کہ زید اگر ایک ذات خاص پر صادق آتا ہے تو باقی تمام موجودات پر لازید صادق آتا ہے ورنہ موجودات باقیہ میں سے کوئی موجود ایسا ہو کہ زید صادق نہ آیا تو لازید بھی صادق نہ آئے تو ارتفاع النقیضین لازم آئے اور جب مجموعہ نقیضین مجموعہ موجودات کے مساوی ہوا تو دوسری عرض یہ ہے کہ حوادث کا تبائن تو مسلم اور یہ بھی اس لیے کہ ہر ممکن میں ایک جہت خاصہ موجود مطلق کی طرف سے فائض ہوئی ہے اور ایک حصہ خاصہ عطا ہوا ہے یہ نہیں کہ وجود مطلق کے سارے حصے اور ساری جہتیں کسی ایک ممکن کی آغوش میں آجائیں ورنہ وجود مطلق پھر وجود مطلق نہ رہے مقید ہو جائے...مع ہذا حقائق ممکنہ

کی حقیقت معلوم ہو چکی ہے کہ وہ حدود فاصلہ ہیں اور حدوث حدود کے لیے ضرور ہے کہ وجود کسی قدر آئے تو کسی قدر باہر بھی رہ جائے... بالجملہ کوئی حقیقت حقائق ممکنہ میں سے ایسی نہیں کہ جمیع حصص وجود اور جملہ جہات وجود کو محیط ہو لاجرم کچھ داخل حقائق کچھ خارج رہے گا اور خارج پر لا داخل اور داخل پر لا خارج صادق آئے گا اور تقابل ایجاب وسلب پیدا ہوگا...ادھر ذات خداوندی کو جو حوادث کے لیے بمنزل مرکز ہے تمام حوادث کے ساتھ ارتباط ہے اور کیوں نہ ہو یہ ارتباط نہ ہو تو حدوث وحوادث نہ ہوں...

اب اس بات کو یاد فرمائیے کے تحقق ممکنات کے لیے ضرور ہے کہ ایک وجود خارج من الذات اور واقع علیٰ حقائق الممکنات کیونکہ ہر موصوف بالعرض کے لیے ایک موصوف بالذات چاہیے اور ایک صفت جو اس میں بالذات اور اس میں بالعرض ہو تو اس صورت میں بوجہ اشتراک صفت مذکورہ مرکز ذات سے ہیکل ممکنات تک ایک مخروط پیدا ہوگا جس کا راس مرکز کی طرف اور قاعدہ محیط کی جانب ہوگا...

غرض مناشی انتزاع مشابہ مخروطات ہوں گے... اس میں کوئی ممکن کیوں نہ ہو اوّل ممکنات سرورِ کائنات علیہ الصلوٰۃ والتسلیم ہوں یا کوئی اور اس صورت میں ممکنات کو اپنے معلومات کے ساتھ لاجرم مختلف نسبتیں پیدا ہوں گی جن میں باہم تخالف وتضاد ہے نہ توافق ولزوم ایک نسبت تو اپنے مبادی اور مناشی انتزاع کے ساتھ دوسری نسبت اپنے معروضات کے ساتھ تیسری نسبت اپنے انتزاعیات کے ساتھ، چوتھی نسبت مفہومات باقیہ کے ساتھ مگر ان چار نسبتوں میں سے تین پہلی نسبتیں تو ضروریات وجود میں سے ہیں کیونکہ ذوات ممکنہ تین جہتوں سے خالی نہیں ہوتیں... ایک جہت وجود جس کی وجہ سے اپنے منشاء انتزاع کی طرف منسوب ہے دوسری جہت عدم، جس کی وجہ سے اپنے معروض کی طرف منسوب ہے، تیسری جہت تحدد وتشخص جس کے سبب اپنے حدود اعنی انتزاعیات کی جانب منسوب ہے... الغرض ان تینوں انتسابوں کی علت تو ذات ممکن ہی میں موجود

ہے... باقی رہا انتساب رابع ولوازم ذات وذاتیات ممکن میں سے نہیں منجملہ عوارض خارجیہ ہے... چنانچہ ظاہر ہے اب سنئے:

کہ بظاہر علوم جہات ثلاثہ بما فیہا کے ممکن کے لیے ضروری معلوم ہوتے ہیں لیکن اوراق گزشتہ میں اس امر کی تنقیح ہو چکی ہے کہ عالم کو اپنا اور مبادی اور علل اور اپنے صفات ذاتیہ کا علم بالکنہ ممکن نہیں ہاں علم بالوجہ ہوتا ہے... اس صورت میں علوم جہات ثلاثہ مذکورہ بالکنہ ہوں، یہ تو ممکن نہیں ورنہ جہات ثلاثہ مذکورہ ذاتیات ولوازم ذات ممکن میں سے نہ ہوں گے... چنانچہ واضح ہے...

اور اگر کچھ خفا ہوگا تو میری تقریر کی پریشانی یا مسامحات بیانی کے باعث ہوگا... مگر یوں سمجھ کر کہ اس سے کون چھوٹا ہے جو میں چھوٹوں... پھر اس امر میں زیادہ کنج و کاؤ کرنی سعی باطل ہے... مطلب سے مطلب ہے اور اہل فہم سے معاملہ ہے، ہر رند بازاری سے کام نہیں ورنہ اس رسالہ میں ایک بھی بات ایسی نہیں جس کو بے کھٹکے مان جائیں، اصل مطلب کا نکال لینا اہل فہم کے حوالے کر کے یہ گزارش کرتا ہوں:

کہ اوّل مخلوقات سرور موجودات علیہ وآلہ افضل الصلوات کے ممکن ہونے میں تو کچھ تامل ہی نہیں اس لیے جہات ثلاثہ مذکورہ بما فیہا آپ کو بالکنہ معلوم نہ ہوں گی، اگر ہوں گی تو بالوجہ معلوم ہوں گی اور ظاہر ہے کہ لزوم ذاتی جس کو حصول ارواح مؤمنین فی الروح المقدس النبوی صلی اللہ علیہ وسلم لازم تھا اگر ہے تو بہ نسبت کنہ ارواح نہیں جو خواہ مخواہ دوام علوم ارواح مؤمنین بافعالہا وانفعالاتہا باجتماع علوم مذکورہ فی آن واحد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے حاصل ہو اور شائبہ علم غیب لازم آئے اور ظاہر ہے کہ یہ جہات ثلاثہ مذکورہ ذات واجبی میں مفقود ہیں، پھر ذات واجبی کو ذوات ممکنہ پر درباره عدم امکان اجتماع علوم مذکورہ فی آن واحد یا دوام علوم مذکورہ قیاس کرنا یا ذوات ممکنہ کو دربارہ وجوب اجتماع علوم مذکورہ فی آن واحد یا دوام و استمرار علوم مذکورہ ذات واجب پر قیاس کرنا اپنے سوء فہم کا اعلان کرنا ہے...

الغرض فقط اتنی بات سے کچھ نہیں ہوتا کہ جیسے ہیاکل ممکنہ عموماً وجود مطلق کے ساتھ قائم ہیں اور اس کے حق میں انتزاعی ہیں ایسے ہی ارواح مؤمنین روحِ اطہر سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ قائم اور اس کے حق میں انتزاعی ہیں... بالجملہ جہات ثلاثہ مذکورہ کو ذات واجب تک رسائی نہیں...نسبت الی المنشاء والی المعروضی کا نہ ہونا تو خود ظاہر ہے کون نہیں جانتا کہ خداوند کریم امر انتزاعی نہیں جو اس کے لیے کوئی منشاء انتزاع ہو عرض نہیں جو اُس کے لیے کوئی معروض ہو... ہاں انتقاع نسبت ثالثہ البتہ ظاہر بینوں کے حق میں ہنوز محل تامل ہے...

اس لیے معروض ہے کہ ذات بے چون و بے چگون تک تو تحدید کی کیا رسائی ہوتی وجود منبسط بھی جو منجملہ صفات اور قیوم ذوات ممکنات ہے آغوش قیود میں نہیں آسکتا... چنانچہ بخوبی روشن ہو چکا ہے...رہی ہیاکل ممکنہ اس کو محیط نہیں خود وہ ان کو محیط ہے...اگر تشبیہ دیجئے تو بہر تفہیم یہ مثال عمدہ ہے کہ جیسے جوف فلک الافلاک میں افلاک باقیہ ہشتگانہ اور عناصر اربعہ اور بہت سے خارج المرکز اور متممات اور تداویر اور مکعبات جن کے ہیاکل کی تعداد حد احصاء وشمار سے خارج ہے، داخل ہیں اور وہ ان سب کو محیط ہے...ایسے ہی وجود منبسط جو منجملہ صفات خداوندی ہے تمام موجودات کو محیط ہے...

الغرض وجود مطلق بوجہ حدود فاصلہ مذکورہ محدود نہیں ہوا... حصص وجود مطلق تحدیدات ہیاکل سے محدود ہوئے ہیں مگر تمام ذوات ممکنہ اس میں اوّل ممکنات سرورِ مخلوقات صلی اللہ علیہ وسلم ہوں یا کوئی اور خود احاطہ حدود میں ہیں حدود کو محیط نہیں... مختصر یہ ہے کہ وجود مطلق داخل کی جانب سے محدود ہے اور خارج سے یا اصل میں محیط محدود کو ہے اور ہیاکل ممکنہ خارج کی جانب سے محدود ہیں اور حدود ان کو محیط ہیں اور ظاہر ہے کہ ان دونوں مضمونوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے اور روح نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اگرچہ خود محدود حدود خارجیہ ہو، پر ارواح مؤمنین اس کے حدود داخلہ میں سے ہیں اور اس وجہ سے ان کو محیط اور شرط علم جو احاطہ عالم بہ نسبت معلومات ہے، اسی

طرح موجود ہے جیسے وجود مطلق میں اگر چہ بہ نسبت حدود خارجیہ یہ شرط مفقود ہے تو پھر طریق اثبات مطلوب یا یوں کہئے باعث تامل دربارۂ اعتقاد واجتماع علوم ارواح مؤمنین بافعالہا وانفعالاتہا فی ان واحد یا دوام علوم مذکورہ بہ نسبت حضرت اعلم مخلوقات علیہ السلام یہ ہے کہ حسب تمہید سابق کہ معلومات نبوی صلی اللہ علیہ وسلم جہات مختلفہ میں واقع ہیں اور بوجہ تعارض وتضاد جہات مذکورہ اجتماع توجہات بجانب جہات مذکورہ ممکن نہیں جو تعلق علم بالا رواح یا بقاء علم ارواح مذکورہ میں اور علوم خارج نہ ہوں...

ہاں اگر نعوذ باللہ علم حقیقت ومعرفت ذات وصفات خداوندی اور علوم واسرار خداوندی اور علوم شریعت وطریقت ونیز علوم دیگر معلومات سے حضرت اعلم مخلوقات سرورِ موجودات صلی اللہ علیہ وسلم کو عاری ومعرا تصور کیجئے تو پھر البتہ اجتماع علوم مذکورہ اور دوام علوم مذکورہ کے قائل ہونے میں بظاہر کچھ حرج نہیں...اگر چہ گنجائش انکار پھر بھی بایں وجہ باقی ہے کہ جب تک نسبت روح مقدس صلی اللہ علیہ وسلم الی ارواح مؤمنین مثل نسبت راس مخروط مقدیا بقاعدہ جس کے راس وقاعدہ میں نسبت مرکز الی المحیط ہو ثابت نہ ہو جائے...تب تک اعتقاد مذکور کی کوئی وجہ نہیں، اعتقاد کے لیے یقین کامل چاہیے نہ احتمال مگر معتقدان دین اسلام کو اس میں تامل نہ ہوگا کہ ہر نوع کے علوم میں خصوصاً معرفت ذات وصفات وتجلیات وعلوم اسرار شریعت وطریقت و مبداء ومعاد میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ رُتبہ ہے کہ دیدۂ وہم وخیال اہل کمال بھی وہاں تک نہیں پہنچ سکتا... چہ جائیکہ آپ ان علوم سے مبرا ومعرا ہوں ہاں علوم ارواح بافعالہا وانفعالاتہا میں اگر بہ نسبت معرفت ذات وصفات وتجلیات علوم اسرار وغیرہ کچھ فوقیت ہوتی تو بتقاضائے محبت احمدی صلی اللہ علیہ وسلم وخیال رفعت شان محمدی علیہ الصلوٰۃ والتسلیم اس کا اقرار اور اس کا انکار گوارا کیا جاتا...

الغرض عالم کے لیے دربارۂ حصول علم توجہ شرط ہے اور درصورت تعارض وتضاد جہات معلومات اجتماع توجہات متضادہ ممکن نہیں جو اجتماع علوم

مذکورہ لازم آئے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اجتماع علوم و دوام علوم مذکورہ معلومہ میں مثل علیم وخبیر کہا جائے...

اس تقریر کی بنا تو اس بات پر تھی کہ ذات عالم کشف معلومات میں کافی ہے یا حدود و اطراف ذوات عالمہ مبداء کشف وانکشاف ہیں اور اگر ذاتِ عالم یا حدود و اطراف ذات قابلیت کشف ولیاقت، مبدائیت کشف وانکشاف نہیں رکھتے بلکہ مبداء انکشاف کوئی اور چیز سواء ذات وحدود واطراف ذات کے ہوتی ہے تو اس وقت میں تو کچھ وقت ہی نہیں کیونکہ قیام ارواح اگر ثابت ہوا ہے تو روح مقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ثابت ہوا ہے، مبداء انکشاف کے ساتھ ثابت نہیں ہوا جو شبہ مذکور عارض ہو اور خلجان مذکور حیران کرے اور اگر حقائق ارواح ہیکل مخروط مذکور ہوں...فقط قاعدہ مخروط مذکور نہ ہوں جس کے قوس قاعدہ کے لیے نقطۂ راس مرکز ہو اور ارواح مؤمنین فقط قاعدہ ہی کی جانب نہ ہوں بلکہ ساقوں کے اطراف میں بھی بعض ارواح قائم ہوں یا قاعدہ ہی پر ہوں پر قاعدہ مخروط مر خط مستوی ہو یا نقطہ راس قوس کے لیے مرکز نہ ہو تو پھر تفاوت نسبت بہ نسبت راس مخروط جو محل توجہ ہوگا، ظاہر و باہر ہے اور کسی کو صدیق کسی کو شہید، کسی کو صالح کہنا خود اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ارواح مؤمنین کو روح مقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ یکساں تقابل حاصل نہیں...

اس لیے کہ یہ تینوں قسمیں اقسام ایمان سے ہیں اور باہم انواع مختلفہ ہیں، نوع واحد کے افراد میں سے نہیں...یہ بات خود ہی روشن ہے کہ ایمان وصدیقیت وشہادت و صلاح نسبت الی الشخص نہیں...اس لیے کہ مفاہیم ثلاثہ خود بھی کلی ہیں اور نسبت نوع الی الصنف بھی نہیں اس لیے کہ اختلاف صنف سے آثار نوع مختلف نہیں ہو جاتے اور یہاں اختلاف آثار کے بیان کی کچھ حاجت نہیں...

آثار صدیقیت میں کمال تمیز علوم صادقہ وکاذبہ ہے اور آثار شہادت میں کمال جد واجتہاد در بارۂ ازالہ، منکر و رفع فساد واعلاء کلمۃ اللہ الجواد ہے

اور آثار صلاح آثار لازمہ میں سے ہیں مثل صدیقیت وشہادت آثار متعدیہ میں سے نہیں بلکہ ایک حسن ذاتی اور عدم فساد کا نام ہے...

بالجملہ اختلاف آثار مذکورہ اس احتمال کو بھی رافع ہے کہ ایمان نوع ہو اور اقسام ثلاثہ اصناف ہوں... ہاں اگر آثار ثلاثہ مقتضیات ذات ایمان میں سے نہ ہوتے تو یوں کہہ سکتے تھے کہ یہ تفاوت نفس ذات ایمان نہیں تفاوت معروض ایمان ہے مگر اس کو کیا کیجئے کہ خود خداوند کریم آثار ثلاثہ مذکورہ کو ایمان ہی کی طرف حوالہ کرتا ہے...کلام اللہ کو دیکھئے: آیت "فَاَمَّا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا فَيَعْلَمُوْنَ اَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَّبِّهِمْ" اس جانب مشیر ہے کہ ایمان کو تمیز حق و باطل میں دخل ہے اور آیت "اِنَّمَا الْمُؤْمِنُوْنَ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوْا وَجَاهَدُوْا بِاَمْوَالِهِمْ وَاَنْفُسِهِمْ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ" اس بات پر شاہد ہے کہ اعلاء کلمۃ اللہ اصل مقتضاء ایمان ہے اور آیت "اِنَّمَا الْمُؤْمِنُوْنَ الَّذِيْنَ اِذَا ذُكِرَ اللّٰهُ وَجِلَتْ قُلُوْبُهُمْ وَاِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ اٰيٰتُهٗ زَادَتْهُمْ اِيْمَانًا وَّعَلٰى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُوْنَ الَّذِيْنَ يُقِيْمُوْنَ الصَّلٰوةَ وَمِمَّا رَزَقْنٰهُمْ يُنْفِقُوْنَ" اس بات پر گواہ ہے کہ صلاح وتقویٰ لوازم ذات ایمان میں سے ہیں...

پھر بایں ہمہ یوں نہیں کہہ سکتے کہ اقسام ثلاثہ میں فرق شدت وضعف ہے جس سے تفاوت قرب و بعد ثابت ہو نہ فرق مساحت وعدم مساحت ہے کیونکہ شدید و ضعیف میں فرق نوعیت نہیں ہوتا، ہاں کمی بیشی آثار ہوتی ہے...شدید میں امثال ضعیف ہوتے ہیں اضداد ضعیف نہیں ہوتے اور فرق نوعیت تقابل تضاد کو مقتضی ہے... چنانچہ ظاہر ہے چند شمعوں کا نور اگر باہم روشن ہوں تو ایک شمع کے نور کی نسبت مختلف الماہیت نہیں ہو جاتا اور اقسام ثلاثہ میں ظاہر ہے کہ فرق نوعی ہے فرق شدت وضعف نہیں... چنانچہ اختلاف آثار سے روشن ہے... بالجملہ ایمان نوع واحد نہیں، انواع کثیرہ اس کے نیچے داخل ہیں...

اور پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ جزء ایمانی ہر روح کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی

طرف سے فائض ہے تو لاجرم واسطہ فی العروض اعنی روح سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم جہات ثلاثہ پر مشتمل ہوگی اور انواع ثلاثہ مذکورہ جہات ثلاثہ کی کمیت میں واقع ہوں گی... یہ نہیں ہوسکتا کہ مثل نقاط واقعہ علی القاعدۃ المخروط المذکور ایک سمت اور ایک بُعد پر واقع ہوں اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں تساوی توجہ بلکہ اجتماع توجہ ممکن ہے اس لیے کہ بحکم تقریر مسطور اجتماع علوم ارواح بافعالہا وانفعالاتہا ممکن معلوم نہیں ہوتا... چہ جائیکہ دوام واستمرار مع ہذا فیضان جزء ایمانی روح سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ قائم ہو... پھر اگر قیام ہیکل جزء ایمانی بالروح النبوی صلی اللہ علیہ وسلم مقتضی ہے تو فقط حصول علم جزء ایمانی اور علم وآثار جزء ایمانی کو مقتضی ہے... علم ارواح بجمیع اجزائہا وجمیع افعالہا وانفعالاتہا اتنی بات سے لازم نہیں آتا!" **واللہ اعلم بحقیقۃ الحال وھو العلیم المفعال**"

بعد ختم اس تقریر کے یہ گزارش ہے: کہ ہر چند یہ تقریر کم فہموں کو ایک خیال خام معلوم ہوگا... اُدھر محبان جاہل اس تقریر کو موہم کسر شان نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سمجھیں گے مگر جیسے اہل فہم سے یہ اُمید ہے کہ ان مطالب دقیقہ کو سمجھ کر محظوظ ہوں گے، ایسے ہی اہل حق سے یہ اُمید ہے کہ اس تحقیق کو احقاق حق سمجھیں، تسویل باطل نہ سمجھیں، میں نعوذ باللہ منہا اگر کاسر شانِ مصطفوی صلی اللہ علیہ وسلم ہوتا تو اثبات حیات اور اثبات واسطہ فی العروض ہونے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی طرف کیوں متوجہ ہوتا...

بالجملہ اس بات سے کہ روح پُرفتوح حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ارواح مؤمنین کے لیے منشاء انتزاع ہے اور ارواح مؤمنین آپ کی روح مقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے امور انتزاعیہ اور حدود فاصلہ ہیں، یہ لازم نہیں آتا کہ حضرت سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم کو ارواح مؤمنین کا علم بجمیع احوالہا وبافعالہا وانفعالاتہا بھی ہوا کرے جو یہ شبہ پیش آئے کہ منشاء انتزاع ہونا... رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارواح مؤمنین کے لیے اور ان کا انتزاعی ہونا تو اس بات کو مقتضی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم کو علم جملہ ارواح بجمیع احوالہا حاصل ہو اور وقائع دالہ علیٰ عدم العلم المذکور اس بات کو مقتضی ہیں کہ نہ آپ ارواح مؤمنین کے لیے منشاء انتزاع ہوں نہ ارواح مؤمنین امور انتزاعیہ ہوں... ہاں اگر مقتضی ہے تو اس بات کو مقتضی ہے کہ روح نبوی صلی اللہ علیہ وسلم "اقرب الی المؤمنین من انفسھم" ہو... اس لیے کہ محبت کے لیے علت یہی قرب وقرابت ہے... چنانچہ بالتفصیل یہ بات معروض ہو چکی ہے قرب کے لیے محبت علت نہیں... چنانچہ بدیہی ہے علیٰ ہذا القیاس اقربیت مذکورہ اس بات کو مقتضی ہے کہ حضرت سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم بہ نسبت ارواح مؤمنین اولیٰ بالتصرف من انفسہم ہوں... اس لیے کہ تصرف کے لیے مالکیت ضرور ہے اور بوجہ اقربیت مذکورہ اور اُمور انتزاعیہ مسطورہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مالک ارواح ہوں گے، ارواح خود اپنی مالک نہ ہوں گی، اس لیے کہ انتزاعیات میں جہت وجود منشاء انتزاع کی طرف راجع ہوتی ہے، مفیض جہت وجود حقیقت میں منشاء انتزاع ہوتا ہے اور واسطہ عروض وجود انتزاعیات کے حق میں یہی منشاء انتزاع ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ انتساب حقیقی منشاء انتزاع کی طرف ہوگا تو انتساب الیٰ انفسہم آپ مجازی ہوگا اور یہ بات اس سے زیادہ ظاہر ہے کہ موجب ملک اگر ہوگا تو انتساب حقیقی ہی ہوگا، انتساب مجازی نہ ہوگا خاص کر در صورت تقابل سو یہاں بعینہ یہی قصہ ہے...

اس لیے حسب تحقیقات سابقہ حصہ واحدہ واسطہ فی العروض اور معروض کے بیچ میں مشترک ہوتا ہے، واسطہ فی العروض کی طرف جس حصہ کو انتساب صدور و قیام ہوتا ہے معروض کی طرف اسی حصہ کو انتساب عروض و وقوع ہوتا ہے، واسطہ فی العروض کے حق میں جو حصہ صفت ذاتی اور لازم ذات ہوتا ہے وہی حصہ معروض کے حق میں صفت عرضی اور وصف بالعرض ہوتا ہے حقیقتاً اور اوّلاً و بالذات جو حصہ واسطہ فی العروض کی طرف منسوب ہے مجازاً اور ثانیاً و بالعرض وہی حصہ معروض کی طرف منسوب ہے... پھر اگر معروض حصہ مذکور کا مالک ہوگا یا بوجہ انتساب مذکور اس میں تصرف کا مجاز ہوگا تو

واسطہ فی العروض بدرجہ اولیٰ اس کا مالک اور اس میں تصرف کا مجاز ہوگا...مع ہذا بناء ملک وتصرف قبض پر ہے... چنانچہ مضامین اوراق گزشتہ اس مضمون کے لیے ان شاء اللہ برہان کامل ہیں...

اس لیے لازم پڑا کہ اصل مالک اور متصرف باستحقاق واسطہ فی العروض ہو معروض نہ ہو کیونکہ معروض کا قبضہ دائی اور ضروری نہیں ہوتا، مستعار اور چند روزہ ہوا کرتا ہے بلکہ قبضہ ہی نہیں معروض اسی حصہ عارضۂ معروض پر قابض ہوا کرتا ہے...آفتاب کو اور آئینہ کو دیکھئے آگ کو اور پانی کو ملاحظہ فرمایئے...

ہر چند نور آفتاب اور حرارت آتش لازم ماہیت آفتاب وحقیقت آتش نہیں جو آفتاب و آتش کو واسطہ فی العروض حقیقی کہئے مگر چونکہ آفتاب آئینہ کے حق میں اور آتش اپنی ذات کے حق میں بظاہر واسطہ فی العروض ہے تو اس قدر فرق بین معلوم ہوتا ہے کہ آپ بھی جانتے ہیں آفتاب کا نور خصوصاً اہل ہیئت کے نزدیک زائل نہیں ہوتا اور آئینہ میں کبھی برقرار نہیں رہتا...آتش کی حرارت خصوصاً علمائے طبعیات کے خیال کے موافق زوال پذیر اور پانی کی حرارت کو قیام نہیں ہوتا...

اس سے صاف ظاہر ہے کہ قبضہ واسطہ فی العروض مرتفع نہیں ہوتا اور معروض ہمیشہ قابض نہیں رہتا... بایں ہمہ معروض کا قبضہ عطاء واسطہ فی العروض ہے اور واسطہ فی العروض کا قبضہ ایک کمال خانہ زاد لازم نہاد ہے جو وقت عطا معروض زائل نہ ہو... نہ قبل از عطاء ورنہ بعد از سلب اس لیے عین وقت عطاء مالکیت اسی کے لیے مسلم رہے گی...سو اس کی صورت کوئی صاحب فرمائیں بجز اعادہ واستعارہ اور کیا ہو سکتی ہے...مگر سب جانتے ہیں کہ متاع مستعار میں معیر بہ نسبت مستعیر اولیٰ بالتصرف ہوتا ہے...

بالجملہ آیت کریمہ "النبی اولیٰ بالمؤمنین من انفسھم" کی کل تین تفسیریں ہیں...

(۱) اقرب الی المؤمنین من انفسھم

(۲) احب الی المؤمنین من انفسھم

(۳) اولیٰ بالتصرف فی المؤمنین من انفسھم...

ان تینوں تفسیروں کو غور سے دیکھئے تو دو اخیر کی تفسیریں ایک اوّل ہی کی تفسیر کی طرف راجع ہیں... اس لیے کہ قرب کے لیے محبت اور تصرف علت وسبب نہیں... ہاں محبت وتصرف کے لیے قرب علت وسبب ہے بلکہ بجز قرب نہ محبت کے لیے کوئی سبب ہے نہ تصرف کے لیے کوئی علت ہے، دعویٰ اوّل کی تصدیق تو تحقیق محبت سے عیاں ہے اور دعوے ثانی کی راستی پر بحث قبض و ملک گواہ ہے کیونکہ حسب تحقیقات گزشتہ تصرف ملک پر متفرع ہے اور ملک قبضہ کی فرع ہے اور قبض بے قرب متصور نہیں... پھر جب قبضہ اتنا ہوا کہ اپنی ذات اور اپنی حقیقت کو بھی میسر نہیں تو قرب بھی اتنا ہی ہوگا...

اب دیکھئے کہ یہ دو اخیر کی تفسیریں ہم کو مضر نہیں... ہاں اگر ان تفسیروں کا ہونا ہمارے دعوے میں مخل ہوتا تو یہ احتمال تھا کہ دعویٰ حیات جناب سرورِ کائنات علیہ وعلیٰ آلہ افضل الصلوٰت والتسلیمات کی آیت مذکورہ اگر دلیل ہے تو یہ تفسیر اوّل دلیل ہے اس لیے اثبات دعویٰ مذکور کے لیے ابطال تفسیرین اخیرین ضرور ہے... جب تفسیرین اخیرین مذکورین مخل مطلوب نہیں بلکہ بالا ولیٰ مثبت مطلوب ہیں...

چنانچہ بفضلہٖ تعالیٰ واضح کر دکھایا تو پھر ابطال تفسیرین کی کیا حاجت ہے بلکہ تصحیح ان دو تفسیروں سے توضیح مقصود زیادہ تر ہے... اس لیے اثبات لوازم تحقق تام ملزوم پر دال ہوتا ہے... سب جانتے ہیں کہ "الشیٔ اذا ثبت ثبت بلوازمہ" اس صورت میں تفسیر اوّل دعویٰ ہے تو تفسیر ثانی وثالث اس کی دلیل ہے اور بعینہٖ قضایا قیاسا تہا معہا کی صورت ہے...

اب اُس معبود مفیض الخیر والجود معلم العلوم معطی الوجود کا شکر بکمال نیاز وعجز جاں گداز بجالائیے کہ ہم کہاں کہاں شاخ در شاخ چلے گئے مگر جہاں گئے اسی اصل پر رہے اور ہر طرف سے ایک ثمرہ تازہ لائے اور مغز مطلوب بحمد اللہ حاصل کیا اور اصل مطلب کی طرف پھر چلے آئے...

بالجملہ آیت "النبی اولیٰ بالمؤمنین من انفسھم" جس تفسیر سے لیجیے مثل

آفتاب نیمروز اہل نظر کے لیے اس بات پر شاہد ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم منشاء وجود ارواح مؤمنین ہیں اور مابین روح نبوی علیہ الصلوٰۃ والتسلیم اور ارواح مؤمنین وہ رابطہ اور ارتباط ہے کہ منشاء انتزاع اور انتزاعیات میں ہوا کرتا ہے اور چونکہ بشہادت تقریرات گزشتہ یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ انتزاع من بین الشیئین ہوا کرتا ہے...

چنانچہ لفظ انتزاع ہی خود اس بات پر شاہد ہے تو شئی ثانی کے لیے دربارۂ اتصاف روحانیت روح نبوی صلی اللہ علیہ وسلم واسطہ فی العروض ہوگی کیونکہ منشاء انتزاع موصوف بالذات ہوا کرتا ہے اور موصوف بالذات ہی واسطہ فی العروض ہوا کرتا ہے...

مگر ہاں اس بات کو سمجھنا کہ موصوف بالذات ان دونوں میں سے کون سا ہے ہر کسی کا کام نہیں، اہل افہام متوسطہ بسا اوقات موصوف بالعرض کو موصوف بالذات اور موصوف بالذات کو موصوف بالعرض سمجھ لیتے ہیں... چنانچہ انتزاع فوقیت و تحتیت میں اکثر یہی ہوتا ہے اور چونکہ اس باب میں ایک اشارہ کافی گزر چکا ہے زیادہ گفتگو کرنی مناسب نہیں جانتے...

ہاں اس بات کا جتلا دینا ضرور ہے کہ اس صورت میں مصدر ارواح مؤمنین آپ ہوئے اور مخرج اور منبع حدوث ارواح مذکورہ آپ کی روح مقدس صلی اللہ علیہ وسلم ہوئی... سو یہی ہمارا مطلب تھا کیونکہ ابوت روحانی اور کیا ہوگی، ابوت جسمانی کو ابوت کہنا انصاف سے دیکھئے تو اس ابوت کے سامنے محض تجوز ہے جس کی بناء اسی منشائیت اور علیت اور وساطت عروضی پر ہے... اعنی حقیقت تولید یہ ہے کہ ایک شئی دوسری شئی کے لیے منشاء انتزاع اور علت اور واسطہ فی العروض ہو... سو بایں نظر کہ ابوت جسمانی میں بھی ایک شائبہ علیت والدین کی طرف ہے اطلاق والد و ولد جائز رکھا گیا ورنہ حقیقت تولید یہی ہے کہ کوئی شئی کسی شئی کے لیے منشاء انتزاع اور علت حقیقی اعنی منبع حدوث اور مصدر وجود ہو اور ظاہر ہے کہ شئی حادث و صادر کے عطاء اور داد و دہش منشاء انتزاع اور علت کے ہاتھ میں ہوتی ہے اسی کو ہم نے بوساطت عروضی تعبیر کیا ہے مگر ظاہر

ہے کہ علیت اور منشاء انتزاع کیلئے فقط علت ومعلول اور منشاء انتزاع اور صفت انتزاعی کی ضرورت ہے جیسے تولد کے لیے ایک والد دوسرے ولد کی حاجت ہے اس لیے کہ یہاں فقط اضافت واحدہ ہے اور اضافت واحدہ کے لیے اس کے دونوں حاشیوں کا تحقق کافی ہوتا ہے اس لیے کہ تصور ابوت اور تحقق تولد کے لیے فقط وجود حاشیتین جو اضافت کے لیے ضروری ہے اعنی والد وولد کافی ہے امر ثالث کی ضرورت نہیں...

ہاں وساطت عروضی میں دو مفہوم اضافی مجتمع ہیں...ایک وساطت، دوسرے عروض، پھر ان میں باہم تقابل تضائف بھی نہیں جو فقط وجود حاشیتین کافی ہو اور ہر ایک کو ایک اعتبار سے مضاف اور ایک اعتبار سے مضاف الیہ قرار دے کر دو اضافتوں کو پورا کرلیں، لاجرم چار حاشیے چاہئیں ورنہ اس سے بھی کیا کم کہ تین تو ہوں جو ایک کو مشترک بین الاضافتین اور متغائر باعتبارین اعنی مضاف اور نیز مضاف الیہ ٹھہرا کر دو اضافتوں کا پوت پورا کریں، اس لیے چارناچار ماوراء روح مقدس نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اور ارواح مؤمنین کے ایک اور امر ثالث کی ضرورت پڑی جس کو معروض بھی کہیے اور ذو واسطہ بھی اس کا نام رکھئے... بالجملہ اضافت وساطت کے لیے تو دو حاشیے روح مقدس نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اور ذو واسطہ ہیں اور اضافت عروض کے لیے دو حاشیے ارواح مؤمنین جو عوارض ہیں اور ذو واسطہ جو معروض ہے...

رہی یہ بات کہ معروض اور ذو واسطہ کیا ہے اس کی تحقیق بقدر ضرورت بلکہ زیادہ چند بار گزر چکی ہے کیونکہ بحکم اضافت مدعی اضافت کے ذمے اتنی ہی بات لازم ہے کہ علت اضافت بیان کرے اور ظاہر ہے کہ اضافت کا ثبوت خود مستلزم تحقق منتسبین ہے اور یہ لازم نہیں کہ اثبات منتسبین بھی بجنسہما یا بنوعہما یا بشخصہما کیا کرے اور ہم نے بایں ہمہ دو تین بار تحقیق معروض کی طرف اشارہ کیا... ہاں تشخیص وتعیین معروض نہیں ہوئی سو اس کے پیچھے پڑنا بجز حماقت بیہودہ سرائی کے اور کیا ہے بلکہ انصاف سے دیکھئے تو ہم درپے اثبات نسبت ابوت واضافت تولید وتولد ہیں...

اور اس کے لیے فقط علیت اور معلولیت کا اثبات بین الروح النبوی صلی اللہ علیہ وسلم و بین ارواح المؤمنین کافی ہے...ان کے معروضات کا اثبات تک ہمارے ذمہ ضروری نہیں... چہ جائیکہ تعیین و تشخیص البتہ بغرض چند جن میں سے ایک اثبات فرق بین موت النبی صلی اللہ علیہ وسلم وموت المؤمنین بھی ہے امر مذکورہ کا اثبات ہم نے اپنے ذمہ لیا تھا...

ہاں اس شبہ کا جواب البتہ ہمارے ذمے ہے کہ آیت مذکورہ اگر دال ہے تو ابوت ایمانی پر ہے تو الدروحانی پر دلالت نہیں کرتی اور مطلب مکنون کا اثبات تحقق ابوت روحانی پر موقوف ہے اس لیے کہ غرض اصلی اثبات دوام افضل موجودات صلی اللہ علیہ وسلم نہیں...

اور ناظرین اوراق گزشتہ پر ظاہر ہے کہ یہ بات بذریعہ قاعدہ ممہدہ اعنی علیت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم جب ہی متصور ہے کہ آپ ارواح مؤمنین کے لیے علت حیات ہوں اور وساطت عروضی سے کام نہیں چلتا... تفصیل اس جواب کی چونکہ ایک مقدمہ کی تمہید پر موقوف ہے اس لیے اوّل وہی معروض ہے...

تمہید

ایمان و کفر کے لیے تحقق حیات اوّل ضروریات میں سے ہے...وجہ اس کی یہ ہے کہ ایمان انقیاد باطن کا نام ہے اور ظاہر ہے کہ انقیاد باطن قوت عملیہ ارادیہ کے احوال و انفعالات میں سے ہے اور قوت عملیہ ارادیہ کے انفعال کے لیے تعلق علم بالمعلوم کی ضرورت ہے بلکہ اس انفعال کے لیے اگر فعل ہے تو کیفیت علمیہ ہی ہے اس صورت میں کیفیت ایمانیہ ایک حالت "**متوسطه بين القوة العلمية والقوة العملية الارادیه**" ہے اور حاصل ضرب عمل و عمل کیفیت علمیہ وقوت عملیہ ہوئی مگر چونکہ مقصود بالذات الصباغ قوت عملیہ ہے...تو یہ حیثیت اتصاف قوت علمیہ اور کیفیت مذکورہ کا نام ایمان ہوگا ورنہ اس صورت میں ایمان فقط علم سے متحقق ہو جایا کرتا ہے اور یہود مردود باوجود اس علم کے کہ آیت "**يعرفونه كما يعرفونَ ابناء هم**"

بھی اُس پر شاہد ہے مورد عتاب نہ ہوتے اس لیے کہ بحیثیت مذکورہ فقط فاعل ہی کی ضرورت ہے... چنانچہ ظاہر ہے اور نیز پہلے واضح ہو چکا ہے ہاں بحیثیت اتصاف مفعولی ہر صفت کو فاعل و مفعول دونوں کی ضرورت ہے...

رہی اس بات کی دلیل کہ انصباغ و اتصاف قوت عملیہ مقصود ہے اوّل تو یہی آیت "یَعۡرِفُوۡنَهٗ كَمَا يَعۡرِفُوۡنَ اَبۡنَآءَهُمۡ" ہے... بایں ہمہ لفظ انقیاد و اذعان و خضوع و خشوع وغیرہ بھی جو منجملہ تفسیرات ایمانی ہیں، اس بات پر دلالت کرتے ہیں... پھر تقویٰ و صبر و توکل وغیرہ جو منجملہ مقتضیات و لوازم ذات ایمان ہیں اس کے لیے برہان ہیں اس لیے کہ یہ سب اُمور اختیاریہ ہیں اور اختیار و ارادہ قوت عملی کا کام ہے، قوت علمی اس لوث سے منزہ ہے اس پر آیت "وَمَا خَلَقۡتُ الۡجِنَّ وَالۡاِنۡسَ اِلَّا لِيَعۡبُدُوۡنِ" اور نیز آیت "وَمَاۤ اُمِرُوۡۤا اِلَّا لِيَعۡبُدُوا اللّٰهَ مُخۡلِصِيۡنَ لَهُ الدِّيۡنَ" مثل آفتاب نیمروز اس بات پر شاہد ہے کہ مقصود بالذات اور مطلوب بے واسطہ عبادت ہے جو لاجرم منجملہ اختیارات و عملیات ہے مگر بشہادت آیت "قَالَتِ الۡاَعۡرَابُ اٰمَنَّا قُلۡ لَّمۡ تُؤۡمِنُوۡا وَلٰـكِنۡ قُوۡلُوۡۤا اَسۡلَمۡنَا وَلَمَّا يَدۡخُلِ الۡاِيۡمَانُ فِىۡ قُلُوۡبِكُمۡ" اور نیز بدلالت حدیث "انما الاعمال بالنیات" یہ بات روشن ہے کہ اصل عبادت نیت اور انقیاد باطن ہے... سو اسی کو ہم ایمان کہتے ہیں... اتنا فرق ہے کہ ایک نیت عام اور عبادت عام ہوتی ہے اور ایک نیت خاص اور عبادت خاص ہوتی ہے... سو جیسے نیات خاصہ علل اعمال خاصہ ہیں ایسے ہی نیت عامہ کو علت جملہ اعمال سمجھئے...

بالجملہ ان تینوں میں جس کو ہم نیت سمجھتے ہیں اعنی نیات خاصہ متعلقہ صوم و صلوٰۃ اعمال معینہ جس کو ایمانی کہیئے وہی نسبت ہے جو اور عام و خاص اعنی کلی اور اس کے حصہ میں ہوتی ہے مگر ظاہر ہے کہ حصص کلیات طبعیہ مغائر ماہیت کلیہ نہیں ہو جاتے... اس لیے جو ایک کی حقیقت ہوگی وہی دوسرے کی حقیقت ہوگی...

بالجملہ بایں نظر کہ نیات خاصہ منجملہ ارادات ہیں جو قوت عملیہ ارادیہ ہی سے متصور

ہیں... یوں سمجھ میں آتا ہے کہ ارادہ عام اور نیت عامہ بھی جس کو ایمان کہئے ارادہ اور قوت عملیہ ہی کا کام ہوگا اور ظاہر ہے کہ تسلیم واذعان جو مشہور تفسیرات ایمانی میں سے ہیں بے ارادہ متصور نہیں خود ارادہ کہو یا ملزوم ارادہ کہو اس لیے خواہ مخواہ یوں کہنا پڑے گا کہ ہر چند کیفیت ایمانی کے تحقق میں کیفیت علمیہ اور قوت عملیہ کو برابر ایسا ہی دخل ہے جیسے حوادث میں مبدأ حدوث اعنی لازم ذات واسطہ فی العروض اور معروض کو دخل ہوتا ہے مگر بایں نظر کبھی اتصاف فاعلی مقصود ہوتا ہے اور کبھی اتصاف مفعولی پھر جس کا اتصاف مقصود بالذات ہوتا ہے... صفت متوسطہ اُسی کی صفت ہو جاتی ہے اور اس اعتبار سے دوسرے پر اُس کا حمل اور دوسرے کی طرف اس کا انتساب جائز نہیں ہوتا... چنانچہ تقریر منع تصادق مصدر مبنی للفاعل اور مبنی للمفعول میں یہ بات واضح ہو چکی ہے اور یہاں اتصاف مفعولی اعنی اتصاف قوت عملیہ وقوت ارادیہ بالکیفیۃ المعلومۃ مقصود ہے تو لا جرم ایمان احوال قوت عملیہ میں سے ہوگا، یہ تقریر حسب دلخواہ اہل زمانہ تھی...

اور اگر تقلید ابناء روزگار کو ایک طرف دھریئے تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ احیاء میں دو قوتیں ہیں... ایک علمیہ جس کا کام کشف وادراک معلومات ہے... دوسرے عملیہ جس کا کام حرکات وسکنات ہے... خواہ حرکات آئینی ہوں یا غیر آئینی ہوں مثل کیفی وکمی کے خواہ جسمانی ہوں خواہ روحانی ہوں اس صورت میں توجہ روحانی اور میلان قلبی بھی جس کو محبت کہتے ہیں داخل حرکات رہے گا اور اس صفت کا کام ہوگا جس کو ہم نے بنام قوت عملیہ تعبیر کیا ہے اور اسی کو ہم قوت ارادیہ بھی کہتے ہیں اور کیوں کر نہ کہئے ارادہ کہئے، ارادہ بمعنی عزم کی حقیقت اگر غور کیجئے تو یہی محبت ہے کہ قدرت پر عارض ہو کر صورت عزم حاصل کر لیتی ہے کیونکہ بوسیلہ تحلیل عزم کیجئے تو یہی دو باتیں نکلتی ہیں... باقی علم ارادہ سے بالبداہتہ سابق ہے ارادہ اس سے مرکب نہیں، اسی واسطے علم بے ارادہ اکثر ہوتا ہے اور ارادہ قدرت سے اس طرح سابق نہیں اس لیے ارادہ بے قدرت نہیں ہوتا، جب یہ بات محقق ہو چکی تو سنئے:

بعد غور یوں معلوم ہوتا ہے کہ قوت علمیہ اور قوت ارادیہ میں دربارۂ ایمان فقط اتنا ہی اشتراک ہے کہ دونوں ایک مفعول کے ساتھ متعلق ہوجاتے ہیں یعنی جو چیز اس کے لیے مفعول اعنی معلوم ہے وہی چیز اس کے لیے مفعول و مراد ہے اعنی محبوب و مطلوب ہے یہ مطلب نہیں کہ معلول و فعل صادر ہے اس لیے کہ اصل ارادہ اور اوّل مرتبہ توجہ محبت ہے پھر طلب ہے باقی افعال ارادیہ آثار قدرت میں سے ہیں اور منشاء ان کا وہی محبت و طلب ہے... اعنی بایں نظر کہ افعال و حرکات موصل الی المحبوب بالذات یا الی المحبوب بالعرض ہوتے ہیں تو باشارہ ارادہ و حکم قوت ارادیہ قدرت کارپرداز افعال ہوتی ہے اور اس وجہ سے محبوب بالعرض ہو جاتی ہے اس لیے کہ موصل الی المحبوب بھی محبوب ہی ہوجاتا ہے...

غرض اصل ارادہ محبت ہے اور ارادہ بمعنی مشہور اعنی عزم فعل اس کے آثار لازمہ میں سے ہے جن سے قدرت ہی متاثر اور منفعل ہوتی ہے... اس لیے محبت مقدورات میں اس کا ظہور ہوتا ہے، یہ نہیں کہ وقت تعلق بغیر المقدورات یہ عزم جس کی حقیقت طلب ہے زائل ہو جاتا ہے بلکہ طلب بحال خود ہے کیونکہ لوازم محبت میں سے ہے ہاں مطلوب منہ نہیں مرتبہ ملکہ موجود ہے مرتبہ فعلیت میں متحقق نہیں بالجملہ قوت علمیہ اور قوت ارادیہ جس کو قوت عملیہ اوّل کہا ہے دونوں ایک مفعول کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں اور سوا اس کے آپس میں کوئی فعل و انفعال نہیں... ہاں قوت ارادیہ بذات خود اپنے مفعول کے ساتھ متعلق نہیں ہوتی تعلق ارادہ بالمراد کے لیے تعلق علم بالمراد المذ کور شرط اور واسطہ فی الثبوت ہے مگر کسی کو شاید یہ خیال ہو کہ تقریر مسطور جب راست ہو کہ مرادات محبوبات میں منحصر ہو جائیں، سو اس کا جواب اسی تقریر میں مندرج ہے... اعنی ارادہ کے لیے محبوب ہونا چاہیے بالذات ہو یا بالعرض ہو...

بالجملہ ایمان کے لیے بمقتضائے تقریر اوّل علم و ارادہ دونوں ضروریات وجود میں سے ہیں اور کیوں نہ ہو انقیاد محبت کے آثار میں سے ہے اور محبت ہی اصل ارادہ ہے اور محبت بے علم متصور نہیں اس لیے جس کسی کا ایمان ذاتی ہوگا علم و ارادہ بھی اس کا

ذاتی ہوگا مگر سب جانتے ہیں کہ حیات میں سوا علم وارادہ کے اور کیا ہے بلکہ غور کیجیے تو حیات ومحبت وارادہ تینوں ایک مصداق کے لیے مفہوم ہیں... ہاں جیسے مفہوم ومدلول و موضوع لہ ومراد وغیرہ ایک مصداق کے لیے مفہومات متغائر الاعتبار ہیں ایسے ہی حیات ومحبت وارادہ وغیرہ مختلف الاعتبار ہیں... فقط بہ حیثیت اتصاف فاعلی حیات ہیں اور بہ حیثیت اضافت فیما بین محبت وارادہ ہیں اور اگر ارادہ کو مرادف طلب رکھیے تو خیر یہ اور بات ہے... مگر ارادہ بمعنی محبت بہ حیثیت تعلق انفعال کچھ اور نہیں ہو جاتا، اگرچہ بادی النظر میں کچھ اور معلوم ہو، اس لیے کہ محبت قار الذات اور غیر قار الذات محبت ہونے میں دونوں برابر ہیں، پر قار الذات اعنی حرکات ارادیہ داخل قدرت محب ومرید ہیں اور اس وجہ سے ان کا صدور اور وقوع اور تحقق اور حدوث متعاقب ارادہ ہو جاتا ہے اعنی قدرت بہ ہوا خواہی ارادہ یا بجہت حکم ارادہ یا فعل ارادہ جو چاہو سو کہو، مطلب ایک ہے... کار پرداز اور مطیع الخدمت اور منفعل ہو جاتی ہے اور غیر قار الذات بایں وجہ کہ داخل قدرت محب نہیں بوجہ ارادہ ظہور میں نہیں آسکتی...

بہر حال محبت وارادہ اور حیات میں سوا فرق مذکور اور کچھ فرق نہیں... چنانچہ آثار اوصاف ثلاثہ متقارب ہیں کار حیات واحیاء تمیز ہے یا حرکت جو بوسیلہ علم وقدرت متصور ہے... سو یہی بات محبت اور ارادہ میں ہوتی ہے... ہاں محبت میں بالخصوص علم اور میلان الی النافع اور نفرت وہرب من المضر ہوتا ہے اور ارادہ میں طلب تحصیل نافع یا طلب دفع مضر معلوم ہوتا ہے... سو یہ نسبتین ہر چند بوجہ تغائر منتسبین متغائر معلوم ہوتی ہیں مگر بایں نظر کہ طالب وہی ہوتا ہے جو محب ہوتا ہے... یوں معلوم ہوتا ہے کہ جو منشاء محبت ہے وہی منشاء طلب ہے ورنہ محبت کسی کو ہو اور طالب کوئی اور ہوگا، اس لیے ارادہ عین محبت کا نام ہوگا مگر قاعدہ ہے کہ تفاوت قابلیت معروض اعنی مفعول سے ظہور آثار میں اختلاف ہوتا ہے... اس لیے محبت مقدورات میں بجز محبوبیت مفعول کی جانب اور کچھ اثر ظاہر نہیں ہوتا ہے اور مقدورات محب میں تحقق محبوب تک نوبت پہنچ جاتی ہے... اس صورت

میں فاعل کی جانب ایک صفت واحدہ ہے جس کے مراتب باعتبار ظہور آثار مختلف ہیں پھر ایک آثار کے اعتبار سے اس کا نام محبت ہے دوسرے آثار کے اعتبار سے اس کا نام ارادہ ہے اور حیات و محبت فقط تفاوت عموم و خصوص آثار ہے مگر ہاں اتنا ہے کہ افعال ہمیشہ محبوب بالغیر ہوں گے اور محبوب ہمیشہ بالذات امور قارۃ الذات ہوں گے... چنانچہ ظاہر ہے اور ظاہر نہیں تو نہ ہو اس کے اور ایضاح کی کچھ ضرورت بھی نہیں مگر کچھ شک نہیں کہ ارادہ بمعنی مذکور عین حیات ہے اور نہ سہی ہمارا کیا نقصان، اگر اس کے عدم ثبوت میں ہمارا کچھ نقصان ہوتا تو ان شاء اللہ اس کو بہ تفصیل تمام ذکر کرتے...

مگر ہمارا مطلب بہر حال ثابت ہے اس میں کسی کو گنجائش کلام ہی نہیں کہ ارادہ و علم بے حیات متصور نہیں اور ایمان بے علم و ارادہ ممکن نہیں حصول علم کے لیے بالضرور علم اور علم و ارادہ کے لیے بالضرور حیات چاہیے...وجہ ضرورت کچھ ہی سہی اس لیے کہ جس کا ایمان ذاتی ہوگا اس کی حیات بھی ذاتی ہوگی اور جس کا ایمان بالعرض ہوگا اس کی حیات بھی بالعرض ہوگی مگر بوجوہ مذکورہ معدن دونوں کا ایک ہی ہوگا، یہ نہیں ہوسکتا کہ ایسے شخص کا جس کی حیات و ایمان دونوں عرضی ہوں، حیات کہیں اور سے آئے اور ایمان کہیں اور سے آئے، اس لیے کہ ایمان حاصل ضرب قوت علمیہ اور قوت عملیہ ارادیہ ہو اور ظاہر ہے کہ یہ دونوں رُکن حیات کے ہیں، یہ نہیں ہوسکتا کہ حیات ہو اور یہ دونوں نہ ہوں یا یہ ہوں اور حیات نہ ہو... چنانچہ ظاہر ہے محتاج بیان نہیں، اس لیے بشہادت آیت کریمہ "اَلنَّبِيُّ اَوْلٰى بِالْمُؤْمِنِيْنَ مِنْ اَنْفُسِهِمْ" حیات مؤمنین ان کے حق میں ایک صفت عرضی بمعنی بالعرض ہوگی جس کا موصوف بالذات بحکم تقاریر گزشتہ نفس مقدس سرورِ انفس صلی اللہ علیہ وسلم اور بایں لحاظ کہ صفات ذاتیہ قابل انفکاک نہیں ہوتیں اور صفات عرضیہ قابل زوال ہوتی ہیں...

اس بات کا قائل ہونا پڑے گا کہ نفس مقدس نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اور حیات میں نسبت ضرورت ذاتیہ ہے اور نفوس مؤمنین اور حیات میں نسبت امکان ذاتی ہے بالجملہ

حیات نبوی علیہ الصلوٰۃ والسلام دائمی ہے... ممکن نہیں کہ آپ کی حیات زائل ہو جائے اور حیات مؤمنین عرضی ہے زائل ہوسکتی ہے... اس لیے کہ صفات عرضیہ حقیقت میں صفات ہی نہیں ہوتیں موصوف کے ذمہ فقط تہمت اتصاف لگ جاتی ہے... وہم غلط کار محکمہ عالم شہادت میں متہم کر دیتا ہے ورنہ حقیقت میں مالک صفات عرضیہ موصوف بالذات ہوتا ہے... صفات عرضیہ اس کے آثار میں سے ہوتی ہیں اور اس لیے ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ اُمت اُمم ماضیہ سے افضل اور خیر ہو اس لیے کہ آثار تابع مؤثر ہوتے ہیں... افضل مؤثر کے آثار بھی افضل ہوں گے اور ادون مؤثر کے آثار بھی ادون ہوں گے...

اور ظاہر ہے کہ حضرت سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم افضل الانبیاء والمرسلین ہیں تو لاجرم ارواح مؤمنین اُمت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم بھی جو آثار روح اقدس سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم میں سے ہیں اور نبیوں کی اُمت کے مؤمنین کی ارواح سے افضل ہوں گی، اس لیے کہ اور انبیاء علیہم السلام اپنی اُمت کے مؤمنین کی اروح کے ساتھ وہی نسبت رکھتے ہیں جو نسبت کہ حضرت سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنی اُمت کی ارواح کے ساتھ حاصل ہے اعنی ارواح مؤمنین اُمم گزشتہ آثار ارواح انبیاء سابقین علیہم السلام ہیں... سو جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور انبیاء علیہم السلام سے افضل ہیں ایسے ہی آپ کی اُمت اوروں کی اُمت سے افضل ہے...

چنانچہ خداوند کریم بھی ارشاد فرماتا ہے:

"كُنْتُمْ خَيْرَ اُمَّةٍ اُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ الآية" اور اس صورت میں ممکن ہے کہ آیت "اَلنَّبِیُّ اَوْلٰی بِالْمُؤْمِنِيْنَ مِنْ اَنْفُسِهِمْ" میں "اَلنَّبِیُّ" میں بھی اور "اَلْمُؤْمِنِيْنَ" میں بھی الف لام استغراق کے لیے ہو یا اوّل میں طبیعت کے لیے اور دوسرے میں استغراق کے لیے اور یہ معنی ہوں کہ ہر نبی اولیٰ بالمؤمنین ہوتا ہے... یا ماہیت نبوت کا مقتضی یہ ہے کہ اولیٰ بالمؤمنین ہو اس وقت المؤمنین سے فقط اسی اُمت کے مؤمنین مراد نہ ہوں گے بلکہ اگلے پچھلے سب مؤمنوں کو عام ہوگا!

اور سیاق وسباق بھی کچھ اس تعمیم کے مخالف نہیں اس لیے کہ مقصود بالذات اولویت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم بہ نسبت ارواح اُمت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم ہے... سو جیسے یہ بات آیت "النَّبِیّ الخ" کے قضیہ شخصیہ ہونے میں حاصل ہے ویسے ہی بلکہ مع شیٔ زائد اس کے کلیہ ہونے میں حاصل ہے مگر ظاہر یہی ہے کہ الف لام دونوں لفظوں میں عہد کے لیے ہے اور مراد یہ ہے کہ "ھٰذا النبی اولٰی بھؤلاء المؤمنین من انفسھم" لیکن اس بات سے اور انبیاء کی اولویت بہ نسبت اپنی اُمت کے اگر ثابت نہیں ہوتی تو باطل بھی نہیں ہوتی بلکہ ثابت ہی ہوتی ہے... اتنا فرق ہے کہ درصورت استغراق اوروں کی اولویت بدلالت مطابقیہ ثابت ہو جائے گی اور منصوص ہوگی اور درصورت عہد منصوص تو نہ ہوگی پر بطور قیاس ثابت ہوگی اس لیے کہ بلغاء وفصحاء اگر موضوع کو کسی وصف عنوانی سے تعبیر کرتے ہیں تو اہل فہم اس وصف کو علت محمول سمجھتے ہیں...

مثلاً اگر کوئی شخص کہے ہذا الشجاع ہزم الجند تو لا جرم اہل فہم کے نزدیک وصف شجاعت کو ہزیمت لشکر میں دخل ہوگا... اس لیے اس قسم کا قضیہ اگرچہ بادی النظر میں شخصیہ ہوتا ہے... پر بوجہ مذکور کلیہ کے حکم میں ہوتا ہے...

الغرض ذوق سلیم ہو تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ اس اولویت میں وصف نبوت کو دخل ہے اور ہر نبی کو اپنی اُمت کے ساتھ وہی نسبت ہے جو حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنی اُمت کے ساتھ اور اسی وجہ سے تخصیص انبیاء علیہم السلام کی اُمم خاصہ کے ساتھ کی گئی ہے اور اسی بناء پر یوں کہہ سکتے ہیں کہ موافق تفاوت مدارج انبیاء علیہم السلام مراتب اُمم بھی متفاوت ہیں یعنی جیسے آفتاب اور قمر میں فرق ہے اور ان کے آثار یعنی دھوپ اور چاندنی میں اتنا ہی تفاوت ہے ایسے ہی جس قدر مراتب انبیاء میں باہم تفاوت ہوگا اتنا ہی مراتب اُمت میں تفاوت ہوگا... اس لیے کہ ارواح اُمت اس اُمت کے نبی کی روح کے آثار ہوتے ہیں اور اسی وجہ سے اس اُمت کو خود خداوند کریم نے "خَیْرَ اُمَّۃٍ" فرمایا اور کیوں نہ فرمائے اس اُمت کے نبی افضل المرسلین خاتم

النبیین سید الاولین والآخرین علیہ وعلیہم وعلیٰ آلہ افضل صلوٰت المصلین واکمل تسلیمات المسلمین، پھر یہ اُمت کیوں کر افضل الامم نہ ہوگی اور یہیں سے انبیاء علیہم السلام کے انبیاء ہونے کی وجہ اور اُمتیوں کے اُمتی ہونے کی علت معلوم ہوگئی...الغرض یہ بات کہ حضرت نوح علیہ السلام اور حضرت ابراہیم اور حضرت موسیٰ اور حضرت داؤد اور حضرت عیسیٰ علیہم السلام اور حضرت افضل الانبیاء والمرسلین صلی اللہ علیہ وسلم ہی کیوں نبی ہوئے اور ان کے اُمتی اُمتی کیوں ہوئے، معاملہ برعکس کیوں نہ ہوا، اُمتیوں میں سے کوئی نبی ہو جاتا اور انبیاء مذکورین علیہم السلام ان کے اُمتی ہوتے...

لیکن اب اچھی طرح کالشمس فی نصف النہار روشن ہوگیا کہ یوں ہی ہونا چاہیے تھا، اگر اس ترتیب کے مخالف ہوتا تو مخالف عقل تھا، مؤثر اور واسطہ فی العروض اور علت قابل اقتداء اثر اور عارض اور معلول نہیں، ہاں اثر اور عارض اور معلول قابل اقتداء مؤثر اور واسطہ فی العروض اور علت ہیں بلکہ یہ ترتیب ضروری اور وہ ترتیب محال ہے اور اس میں سے یہ بھی نکل آیا کہ نبوت بدیہی ہے کسبی نہیں اور اس کے کیا معنی ہیں اس لیے کہ واسطہ فی العروض اور مؤثر اور علت اور منشاء انتزاع ہونا واسطہ فی العروض اور مؤثر اور علت اور منشاء انتزاع کے اختیار میں نہیں ہوتا...وجہ اس کی ظاہر ہے ارادہ کے نیچے اصل میں افعال اختیاریہ داخل ہیں اور جو چیزیں بوسیلہ افعال اختیاریہ حاصل ہوتی ہیں جیسے درہم دینار مثلاً ان کو کسی اور اختیاری بوجہ مداخلت افعال اختیاریہ کہتے ہیں اور صفات ذاتیہ مرید ومختار نہ از قسم افعال ہیں نہ افعال اختاریہ سے حاصل ہوتی ہیں بلکہ مثل ذات صفات مذکور بھی خداداد ہوتے ہیں...

دیکھئے استماع وابصار جو از قسم افعال ہیں اختیاری ہیں، مگر خود سمع وبصر اختیاری نہیں عطاء خدائے واہب العطایا ہیں ورنہ اندھے مادر زاد اور بہرے مادر زاد سمع و بصر حاصل کرلیا کرتے اور ظاہر ہے کہ علیت ومعلولیت ومؤثریت واثریت اور وساطت عروضی اور عارضیت اور منشائیت انتزاع اور انتزاعیت لوازم مراتب مخلوقیہ

سے ہیں اور لوازم مخلوقیہ مخلوقات کے اختیار میں نہیں ورنہ ہر کوئی اپنے حسب دلخواہ مراتب جلیلہ و جمیلہ حاصل کر لیا کرتا...

بالجملہ اُمور مذکورہ صفات ذاتیہ میں سے ہیں اور مثل ذات محض بقدرت الٰہی شخص معین ہوئی ہیں

موصوف اوصاف مذکورہ کو اُس میں کچھ دخل نہیں جیسے آفتاب کو منور اعنی فاعل تنویر اور مصدر شفاع بنا دیا اور زمین کو مثلاً قابل تنویر اور شعاع کو صادر آتش کو محرق اور مصدر حرارت اور چوب کو مثلاً قابل احتراق اور حرارت کو صادر بنایا، ایسے ہی انبیاء کو مصدر ارواح مؤمنین اور ارواح کو صادر بنا دیا نہ انبیاء نے بزور بازو یہ مرتبہ حاصل کیا نہ مؤمنین بوجہ تکاسل اُس سے محروم رہ گئے مگر اس مرتبہ میں اور نبوت میں پھر ایسا فرق ہے جیسے عقل و وزارت اور سپہ سالاری اور شجاعت میں اعنی استعداد نبوت تو اُسی منشائیت اور مصدریت مذکورہ کا نام ہے مگر استعداد کو فعلیت لازم نہیں ورنہ ہر عاقل وزیر اور ہر شجاع سپہ سالار اور ہر چوب خشک سوختہ اور ہر جسم کثیف منور ہوا کرتا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ فعلیت اتصاف قوابل ایقاع اور افاضہ فاعل پر موقوف ہے قابل کے اختیار میں نہیں چنانچہ امثلہ مذکورہ سے واضح ہے اس لیے تقرر عہدۂ نبوت بھی مثل منشائیت اور مصدریت مذکورہ اختیار انبیاء میں نہ ہوگا... بالجملہ استعداد نبوت اور فعلیت نبوت دونوں داد خداوندی ہیں کسب کو اُس میں دخل نہیں اور یہیں سے ابوت روحانی حضرت حبیب ربانی علیہ الف الف صلوٰۃ وسلام بہ نسبت ارواح مؤمنین اُمت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم ثابت ہوگئی اس لیے کہ حقیقت ابوت وساطت ایجاد ہے اعنی والد جسمانی سلسلہ ایجاد میں واسطہ وجود ولد ہوتا ہے سو ایسے ہی ارواح انبیاء علیہم السلام خصوصاً سرور انام علیہ وعلیہم الصلوٰۃ والسلام وعلی آلہ الکرام واسطہ وجود ارواح اُمم ہیں کیوں کہ انبیاء علیہم السلام خصوصاً حضرت سید الموجودات صلی اللہ علیہ وسلم حسب تحریر گزشتہ منشاء انتزاع ارواح مؤمنین اُمت ہوتے ہیں اور ارواح مؤمنین اُمت اُن کے حق میں منجملہ انتزاعیات ہوتی ہیں اور ظاہر ہے کہ والدین جسمانی کو وجود ولد میں

اتنا دخل نہیں جتنا منشاء انتزاع کو وجود انتزاعیات میں دخل ہوتا ہے، اوّل تو وجود آدمی بے والدین متصور بلکہ واقع ہے... حضرت آدم علیہ السلام کے نہ ماں تھیں نہ باپ، حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے والد کوئی نہ تھا، پھر بعد وجود بقاء اولاد کے لیے بقاء والدین ضروری نہیں اگر ماں باپ کا جسم فنا ہو جائے تو اولاد کا جسم فنا نہیں ہو جاتا اور منشاء انتزاع کو بالضرورت حدوث و بقاء انتزاعیات دونوں میں دخل ہے اور پھر دخل بھی کیسا کہ بے منشاء انتزاع نہ حدوث انتزاعیات ممکن ہے نہ بقاء انتزاعیات متصور ہے علیٰ ہذا القیاس مؤثر اور واسطہ فی العروض اور علت کو حدوث و بقاء عارض واثر و معلول میں کیسی کچھ حاجت ہے کہ حاجت بیان نہیں اور کیوں نہ ہو یہ سب مفہومات اور مفہوم منشاء انتزاع ایک ہی مصداق پر صادق آتے ہیں... فرق اگر ہے تو اعتباری ہے حقیقی نہیں... چنانچہ اہل فہم پر روشن ہے... اہل رسالہ کے سمجھنے والوں کو اس قسم کے فرقوں کے بیان کی کچھ حاجت نہیں ورنہ میں ہی قلم گھساتا اور کاغذ سیاہ کرتا...

الغرض مداخلت والد جسمانی اور ضرورت والد روحانی میں زمین و آسمان کا فرق ہے... والد جسمانی اگر ہے بھی تو واسطہ فی الثبوت ہے جو اصل ارکان وجود حادث سے حسب تحقیقات گزشتہ خارج ہے، اگر وہ ہوتا ہے تو منجملہ موصولات آثار فاعل الی المفعول یا واقعات مواقع وصول اثر ہوتا ہے اور منشاء انتزاع اور علت اور مؤثر اور واسطہ فی العروض معطی وجود ہوتا ہے...

بالجملہ والد روحانی کو خود جناب خالق اکبر کے ساتھ ایک نوع کی مشابہت تامہ ہے جیسے ممکنات کو حدوث میں کیا بقاء میں کیا وجود باری کی ضرورت اور اس کی طرف احتیاج ہے... ایسے ہی انتزاعیات وغیرہ کو منشاء انتزاع وغیرہ کے حدوث و بقاء میں ضرورت ہے اس جگہ سے اہل فہم کو کیفیت ارتباط حادث بالقدیم کسی قدر معلوم ہوگئی ہوگی اور یہ بھی معلوم ہوگیا ہوگا کہ حقوقِ والد روحانی والد جسمانی کے حقوق سے کس قدر زیادہ ہیں اور کیوں نہ ہوں وہاں اگر تولد جسمانی ہے تو یہاں حدوث روحانی ہے

وہاں اگر مداخلت ہے تو یہاں ضرورت ہے... پھر جب حقوق والدین جسمانی اس قدر ہیں کہ حقوق والدین منجملہ اکبر کبائر ٹھہرا... چنانچہ احادیث صحیحہ بخاری و مسلم میں مصرح ہے تو حقوق والد روحانی کتنے اور عقوق والد روحانی کیسا ہوگا...

بالجملہ جس قدر والد جسمانی مظہر خالقیت و مظہر ربوبیت ہے اس سے زیادہ والد روحانی مظہر خالقیت و مظہر ربوبیت ہے... اسی لیے "وَاِذْ اَخَذْنَا مِیْثَاقَ بَنِیْ اِسْرَآئِیْلَ لَا تَعْبُدُوْنَ اِلَّا اللّٰہَ" کے ساتھ "وَبِالْوَالِدَیْنِ اِحْسَانًا" فرمایا تو "اَطِیْعُوا اللّٰہَ" کے ساتھ "اَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ" لگایا اس میں اور اس میں دیکھو کتنا فرق ہے اور کس قدر تفاوت ہے عبادت خداوندی اور چیز ہے اور احسان والدین اور چیز ہے... احسان میں فعل محسن یا عطاء محسن مقصود نہیں ہوتا وہ راحت مقصود ہوتی ہے جو ان دونوں کے ساتھ مربوط ہوتی ہے مگر چونکہ ثمرہ مذکورہ فعل مذکور یا عطاء مذکور پر اور عطا بے فعل مذکور اور فعل مذکور بے اطاعت متصور نہیں تو بنا چاری اطاعت والدین کی ضرورت پڑتی ہے اور عبادت میں خود عبادت ہی مقصود ہے کوئی اور ثمرہ جو عبادت پر متفرع ہو جناب باری کو مطلوب نہیں اور عبادت عین اطاعت کا نام ہے عبادت کی حقیقت بھی اطاعت ہے تو یہاں اطاعت بذات خود مقصود ہے اور والدین کے حق میں اطاعت آلہ مقصود ہے اور ظاہر ہے کہ اگر کوئی مستاجر کسی اجیر سے ایسے کام پر عقد اجارہ کرے جو کسی آلہ پر مقصود ہو تو آلہ مذکور مستاجر کی ملک میں داخل نہیں ہو جاتا اور در بارۂ آلہ کوئی استحقاق اس کو حاصل نہیں ہوتا، بعد اختتام کام کے یا قبل شروع کام کے بلکہ عین وقت کام کے مستاجر کو آلہ سے کچھ کام نہ ہوگا... فقط اپنے کام سے کام ہوگا، آلہ مذکور اگر اجیر حُر ہے اور وہ آلہ اس کا ہے تو ملک اجیر رہے گا اور غلام ہے تو ملک مولیٰ رہے گا... مستاجر کو در بارۂ ملک بوجہ طلب کار مذکور کچھ استحقاق نہ ہوگا...

بالجملہ والدین مستحق راحت ہیں اور اطاعت میں جو آلہ راحت ہے کچھ استحقاق نہیں اسی لیے امر والدین کے گناہ و معصیت میں نہیں سنے جاتے اور اطاعت خالی از راحت میں چنداں تاکد نہیں فقط بایں لحاظ کہ اطاعت موجب سرور ہے اور

سرور منجملہ راحات ہے اطاعت خالی از راحت بھی سرور ہے اس لیے والدین اگر غنی و قوی ہوں اور اولاد کے ذمہ حج فرض نہیں تو اجازت کی خواہ مخواہ ضرورت نہیں اور آیت ''أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ'' میں خود عطاء استحقاق اطاعت ہی سے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو سرفراز فرمایا، آپ کی اطاعت کو اپنی اطاعت ٹھہرایا، ایمان کے لیے ''لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰهِ''کو رکن بتایا...

رہی یہ بات کہ وہی اطاعت اولی الامر کو عنایت ہوئی... سو اس میں ہمارا کیا نقصان ہے لاریب اولی الامر بھی واجب الاطاعت ہیں... مگر جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت خدا کی اطاعت سے دوسرے درجہ میں ہے ایسے ہی اولی الامر کی اطاعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت سے دوسرے درجہ میں ہے مگر اتنا فرق ہے کہ اطاعت رسول اطاعت معنون ہے اور اطاعت اولی الامر اطاعت عنوان ہے...

یعنی اولی الامر کی اطاعت بحیثیت امر بالمعروف و نہی عن المنکر ہے اور اطاعت رسول بحیثیت ذات اگرچہ بادی النظر میں یہاں بھی اطاعت عنوانی ہے...

شرح

شرح اس اجمال کی یہ ہے کہ رسالت صفت مفعولی ہے، رسول سے مرسل مراد ہے اور اولی الامر صفت فاعلی امر فاعلی بذات خود اطاعت کو مقتضی ہے... رسالت مفعولی بذات خود اطاعت کو مقتضی نہیں... اگر کوئی شخص کسی کے پاس غلام بطور ہبہ بھیج دے تو لاریب باعتبار لغت اس کو مرسل کہیں گے، مگر یہ ارسال بغرض طلب اطاعت غلام نہیں بلکہ بغرض استخدام غلام ہے جس میں اُلٹے غلام مرسل کو اطاعت مرسل الیہ کی لازم ہے...

الغرض مفہوم رسول مثل مفہوم اولی الامر مقتضی اطاعت اور خواستگار انقیاد نہیں جو علت خطاب ''اطیعوا'' ہو سکے... ہاں مفہوم امر بالمعروف البتہ علت خطاب ''اطیعوا'' ہوسکتا ہے اس لیے اطاعت اولی الامر تو اطاعت عنوانی ہوگی اور

اطاعت رسول اطاعت ذاتی ہوگی کیونکہ جب عنوان موجب خطاب نہیں ہوسکتا تو بعد عنوان معنون ہی موجب خطاب ہوگا ورنہ معنون بھی نہ ہو تو پھر احکام خداوندی کا حکم اور حکمت ہونا غلط ہو جائے گا اور یہ وہ بات ہے کہ سب میں اوّل اس رسالہ میں اُسی کے اثبات سے فراغت پائی ہے بلکہ حکم کا حکم کہنا خود اسی بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس میں کچھ حکمت ہے اور پہلے واضح ہو چکا ہے کہ حکم وحکمت علم نسبت حقیقیہ حکمیہ کو کہتے ہیں جو مابین محکوم علیہ اور محکوم بہ حقیقی اعنی موصوف بالذات اور موصوف بالعرض ہوا کرتا ہے اور ظاہر ہے کہ محکوم علیہ حقیقی علت محکوم بہ حقیقی ہوتا ہے... چنانچہ حکم بہ معنی امر ونہی اس پر متفرع ہے... چنانچہ بخوبی اوپر واضح ہو چکا ہے... اس صورت میں قضیہ الرسول مطاع میں اگر معنون بھی مثل عنوان علت محمول نہ ہو تو علم وتصدیق قضیہ مذکورہ منجملہ حکم وحکمت نہ ہوگی اور پھر خطاب اطیعوا کے لیے موافق قاعدہ حکمت کوئی وجہ نہ ہوگی...

بالجملہ قضیہ الرسول مطاع میں معنون محکوم علیہ حقیقی ہے اور ظاہر ہے کہ معنون رسول اس جگہ بجز روح مقدس سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم اور نہیں فعل ارسال ذات مقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ متعلق ہوا ہے کسی وصف کے ساتھ متعلق نہیں اور اہل فہم پر روشن ہے کہ اطاعت ذاتی بجز اس کے متصور نہیں کہ مطاع مطیع کے لیے منشاء انتزاع ہو کیونکہ اس صورت میں مابین مطیع ومطاع علاقہ ذاتی ہوگا ورنہ باعتبار ذات مطیع بھی مطاع سے مستغنی ہوگا تو پھر اگر اطاعت ہوگی تو مثل اطاعت اولی الامر اطاعت وصفی ہوگی اور یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ لفظ "الرّسول" کے ساتھ "اطیعوا" فرمایا اور اولی الامر کے ساتھ اطیعوا نہ بڑھایا تاکہ معلوم رہے کہ اطاعت رسول اطاعت مستقلہ اور بالذات ہے اور اطاعت اولی الامر بالتبع اور بالعرض اعنی بوجہ نیابت نبویہ صلی اللہ علیہ وسلم اولی الامر کو منصب مطاعیت حاصل ہے... باقی بعض مواقع میں جو لفظ الرسول کے ساتھ بھی لفظ اطیعوا نہیں فرمایا اس کی دو وجہ ہیں:

اوّل تو یہ کہ ہر چند اطاعت رسول بالذات ہے... پر بایں ہمہ بالذات نہیں کیونکہ خود ذوات ممکنہ کا تحقق اور وجود بالذات نہیں بالعرض ہے اور موصوف بالعرض کے احکام موصوف بالذات کی طرف راجع ہوا کرتے ہیں اس لیے آپ کی اطاعت بھی خدا ہی کی طرف راجع ہوگی...اعنی جو باتیں مقتضائے ذات محمدی صلی اللہ علیہ وسلم ہیں وہ اصل میں مقتضیات خداوندی میں سے ہیں...

دوسری وجہ یہ ہے کہ مقتضائے ذات نبوی صلی اللہ علیہ وسلم عین اوامر و نواہی خداوندی ہیں جیسے دو حاکم ہوں ایک بالادست، ایک حاکم ماتحت اور پھر ان دونوں کی رائے کسی مقدمہ میں متفق ہو اس صورت میں طالب اور مطلوب ایک ہوگا... کبھی لحاظ تعدد طالب ہے کبھی اعتبار اتحاد مطلوب ہے جہاں اعتبار تعدد طالب ہے وہاں "اطیعوا اللّٰہ واطیعوا الرّسول" فرمایا جہاں اعتبار اتحاد مطلوب ہے وہاں "اَطِیْعُوا اللّٰہَ وَرَسُوْلَہٗ" فرمایا...

بالجملہ اطاعت اولی الامر سے کوئی یہ دھوکا نہ کھائے کہ اولی الامر کا بھی منشاء انتزاع ہونا اس صورت میں لازم آتا ہے اور یہ سارا کارخانہ بنا بنایا ڈھا جاتا ہے کیونکہ اس صورت میں ان کی حیات بھی ذاتی ہوگی اور احکام حیات ذاتی مثل بقاء نکاح و ملک اموال بعد مرگ بھی لازم آئیں گے... بلکہ یہی جملہ بعد لحاظ تقریر مذکور حیات نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے ذاتی ہونے اور حیات اولی الامر کے عرضی ہونے پر دلالت کرتا ہے اس لیے کہ بناء ذاتیت حیات منشائیت انتزاع پر تھی... سو بفضلہٖ تعالیٰ منشائیت انتزاع نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اور عدم منشائیت اولی الامر بشہادت تقریر مذکور آیت "اَطِیْعُوا اللّٰہَ وَاَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ وَاُوْلِی الْاَمْرِ مِنْکُمْ" سے بے استعانت آیت "اَلنَّبِیُّ اَوْلٰی بِالْمُؤْمِنِیْنَ مِنْ اَنْفُسِہِمْ" ثابت ہوگئی! والحمدللہ علیٰ ذلک...

اور کیوں نہ ہو کلام ہائے صادقین ایک دوسرے کے مصداق ہوا کرتے ہیں...

مثل کلام ہائے دروغ، موافق مثل مشہور، دروغ گورا حافظہ نہ باشد... ایک دوسرے کے مکذب نہیں ہوتے...

بالجملہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حقوق مشابہ حقوق خداوندی کے ہیں اور وجہ اس کی وہی مشابہ منشائیت ہے... سو اس تشابہ کے باعث جیسے "اَطِیْعُوا اللّٰہَ" فرمایا تھا ویسے ہی "اطیعوا الرّسولَ" فرمایا... جیسے حرم محترم بوجہ اختصاص خداوندی اعنی بایں وجہ کہ نام خداوندی اس پر لگ گیا تھا حرام ہوا ایسے ہی حرم مدینہ منورہ بوجہ انتساب نبوی صلی اللہ علیہ وسلم محترم ہوا... جیسے محارم خداوندی جس پر حدیث "لِکُلِّ مَلِکٍ حَمًی اِلَّا اَنَّ حَمَی اللّٰہِ مَحَارِمُہٗ" اوکما قال دلالت کرتی ہے اوروں پر حرام ہوئیں، ایسے ہی ازواج مطہرات رضی اللہ عنہن بوجہ اختصاص نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اوروں پر حرام ہوئیں... اختصاص میں مشابہت ہے اور کسی بات میں مشابہت نہیں جو کسی بیہودہ کو خیال باطل ہو جیسے بوجہ استوائے خداوندی عرشِ اعظم صدمۂ قیامت کبریٰ سے محفوظ رہے گا... چنانچہ استثناء "اِلَّا مَنْ شَاءَ اللّٰہُ" میں اس کو داخل رکھا ہے... ایسے ہی جسد اطہر حضرت حبیب اکرم صلی اللہ علیہ وسلم صدمۂ قیامت صغریٰ اعنی موت سے مصون و محفوظ ہے اعنی جیسے بوجہ موت اجساد اموات مستعد فساد ہو جاتے ہیں اور اسی وجہ سے چند روز میں پھول پھٹ گل سڑ کر خاک میں مل جاتے ہیں...

اجساد انبیاء علیہم السلام خصوصاً سید انام علیہ الصلوٰۃ والسلام نہ مستعد فساد ہوئے نہ فاسار ہوئے بلکہ زیر پردۂ خاک بشہادت احادیث صحیحہ سالم موجود ہیں جیسے خدا کا کوئی وارث نہیں ایسے ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا بھی کوئی وارث نہ ہونا چاہیے کیونکہ اس صورت میں ملک نبوی بوجہ منشائیت مذکورہ مثل ملک خداوندی اصل ہوگی اور ملک مؤمنین جو ان کے اموال میں ان کو حاصل ہے ملک مستعار ہوگی... اس لیے کہ موصوف بالعرض کے احکام و اوصاف موصوف بالذات کے احکام و اوصاف ہوا کرتے ہیں اور موصوف بالعرض کے حق میں ان کا انتساب از قبیل مجاز و استعارہ ہوتا

ہے...پھر جب ملک مؤمنین اپنے اموال میں ملک مستعار ہوئی، ملک اصلی نہ ہوئی تو آپ کے اموال میں ملک اصلی ہونے کے کیا معنی...

یہ بات جب ہی متصور ہے کہ ملک مؤمنین ہم سنگ ملک نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہو اس لیے کہ ملک مورث و ملک وارث میں تضاد ہے اس لیے دونوں کا اجتماع ممکن نہیں اور تضاد کو لازم ہے کہ دونوں متضاد باہم ہم وزن ہوں ورنہ اجتماع لازم آئے گا کیونکہ جہاں اضداد میں مدارج متفاوتہ ہوا کرتے ہیں تو جس قدر ایک ضد میں مراتب ہوں گے اتنے ہی ضد ثانی میں بھی ہوں گے...مثلاً حرارت کے مراتب اگر متفاوت ہیں تو برودت کے مراتب بھی اسی قدر متفاوت ہیں مگر جیسے حرارت مطلقہ برودت مطلقہ کے مضاد ہے ایسے ہی اس کا ہر ہر مرتبہ اپنے اپنے مقابل کے مرتبہ کا مضاد ہے...علی الاطلاق کیف ما اتفق تضاد نہیں ورنہ یہ برودت جو یہاں کی آتشوں اور گرم پانیوں میں بہ نسبت حرارت نار جہنم وحمیم دوزخ موجود و مسلم ہے ہرگز نہ ہوتی، کون کہہ دے گا کہ حرارت آتش جہنم وحمیم دوزخ ہم سنگ حرارت آتش دُنیاوی اور آب گرم حمام ہے، ناچار کمی بیشی کا اقرار کرنا پڑے گا اس میں جس قدر وجود ہوگا اسی قدر کا عدم لازم آئے گا اور درصورت وجود موضوع ایک ضد کے ارتفاع کو دوسرے کا وجود لازم ہے لاجرم بقدر مذکور برودت ہوگی...سو یہ برودت آتش دُنیا و آب گرم دُنیا جس کا بناچاری تسلیم کرنا پڑا گرمی آتش و آب مذکور کی ضد نہیں ورنہ اجتماع ممکن نہ ہوتا، اس کے بعد چون وچرا کرنی اور ان احتمالوں کا پیدا کرنا جو بدیہی البطلان ہوں انہیں کا کام ہے جو بطالت شعار و باطل پسند ہیں...

بالجملہ املاک متعددہ بہ نسبت اشیاء مملوکہ باہم متضاد ہیں اور پھر ملک میں بوجہ مذکور بالا تفاوت موجود ہے...ہماری مِلک ہم سنگ مِلک خداوندی نہیں ورنہ اجتماع ممکن نہ تھا حالانکہ بشہادت آیت کریمہ "وَلِلّٰهِ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ" اور حدیث شریف "اِنَّ لِلّٰهِ مَا اَخَذَ وَلَهٗ مَا اَعْطٰى" اشیاء مملوکہ عباد میں ملک عباد اور ملک خالق جواد مجتمع ہیں اور کیوں کر نہ ہوں ملک خداوندی ملک حقیقی اور

ذاتی ہے اور ملک عباد ملک مجازی اور عرضی ہے اور موصوف بالعرض اور موصوف بالذات اوصاف عرضیہ موصوف بالعرض میں شریک ہوتے ہیں... چنانچہ مکرر سہ کرر روشن ہو چکا ہے اور اوپر بالتخصیص اس بات کا مذکور بھی آچکا ہے اس صورت میں لازم ہے کہ جیسے ملک نبوی مستلزم ملک خداوندی تھی ملک مؤمنین مستلزم ملک نبوی ہو کیونکہ جیسے وجود حضرت واجب الوجود منشاء انتزاع روح حبیب محمود صلی اللہ علیہ وسلم تھا ایسے ہی روح اقدس حضرت حبیب مقدس منشاء انتزاع ارواح مؤمنین ہے وہاں اگر منشائیت مذکورہ باعث ملکیت ذاتیہ تھا تو یہاں بھی منشائیت مذکورہ موجب ملک ذاتی ہوگی اور اموال مؤمنین جس قدر مملوک مؤمنین ہیں اس سے بڑھ کر مملوک حبیب رب العالمین صلی اللہ علیہ وسلم ہوں گے...

بالجملہ ملک نبوی صلی اللہ علیہ وسلم مضاد ملک مؤمنین نہیں جو ملک مؤمنین قائم مقام ملک نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہو اس صورت میں بالفرض والتقدیر اگر ملک نبوی صلی اللہ علیہ وسلم زائل بھی ہو جائے تو یہ ممکن نہیں کہ ملک مؤمنین اس کے قائم مقام ہو جائے...

باقی رہا احتمال حدوث ملک جدید تو یہ مسلم کہ ملک نبوی صلی اللہ علیہ وسلم باقی یا زائل ہو جائے... مثل ہبہ و بیع و شراء و اجارہ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اشیاء مملوکہ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں احتمال حدوث ملک جدید تھا... مگر حدوث ملک جدید کبھی اختیار ہوتا ہے جیسے بیع و شراء میں ہوتا ہے کبھی اضطراری جیسے میراث میں ہوتا ہے... سو در صورت بقاء ملک نبوی صلی اللہ علیہ وسلم تو اضطراری ہے نہ اختیاری، عدم ملک اختیاری تو ظاہر ہے نہ بیع ہے نہ شراء ہے نہ ہبہ ہے نہ وصیت ہے... رہی ملک اضطراری اس کے لیے زوال ملک چاہیے... سو وہ جوں کی توں موجود ہے اور در صورت زوال ملک نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اگر چہ یہ احتمال بشہادت دلائل مذکورہ باطل ہو... حدوث ملک ورثہ میں ترجیح بلا مرجح ہے کیونکہ آپ کا کوئی قائم مقام تو ہو ہی نہیں سکتا جو بوجہ قرابت وارثوں کو ترجیح ہو ورنہ تساوی وجہ ملک نبوی صلی اللہ علیہ وسلم و ملک اقارب نبوی صلی اللہ علیہ وسلم جو منجملہ مؤمنین ہیں لازم آئے...

بالجملہ حقوق خداوندی وحقوق مصطفوی صلی اللہ علیہ وسلم میں اگرچہ اتنا فرق ہے جتنا واجب وممکن میں مگر تو بھی تشابہ حاصل ہے اور وجہ اس کی منشائیت ہے...اعنی جیسے خداوند کریم بشہادت "نَحْنُ اَقْرَبُ اِلَیْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِیْدِ" منشاء انتزاع ممکنات ہیں...اس لیے کہ آیت گو بوجہ خطاب خاص انسان کی شان میں نازل ہوئی ہے پر حکم عام ہے... چنانچہ ظاہر ہے ایسے ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بشہادت "اَلنَّبِیُّ اَوْلٰی بِالْمُؤْمِنِیْنَ مِنْ اَنْفُسِهِمْ الخ" منشاء انتزاع ارواح مؤمنین ہیں اس لیے حقوق نبوی، حقوق والدین جسمانی سے بمدارج زیادہ ہوں گے...

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حرمت ازواج مطہرات حرمت منکوحۂ والد جسمانی سے اضعاف مضاعف ہوگی... چنانچہ آیت "وَمَا كَانَ لَكُمْ اَنْ تُؤْذُوْا رَسُوْلَ اللّٰهِ وَلَا اَنْ تَنْكِحُوْا اَزْوَاجَهٗ مِنْ بَعْدِهٖ اَبَدًا اِنَّ ذٰلِكُمْ كَانَ عِنْدَ اللّٰهِ عَظِیْمًا" کو آیت "وَلَا تَنْكِحُوْا مَا نَكَحَ اٰبَاءُ كُمْ مِنَ النِّسَآءِ اِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ اِنَّهٗ كَانَ فَاحِشَةً وَّمَقْتًا" سے مقابلہ کرنے سے اس بات کی تصدیق خدا کے کلام میں سے بھی نکلتی ہے... "مَا كَانَ لَكُمْ" سے صاف عدم استحقاق اور انتفاء موجب حلت اور عدم مناسبت عیاں ہے جس سے ظہور قبح اور قبح ذاتی اور قطع طمع کی طرف اشارہ ہے اور "لَا تَنْكِحُوْا" سے فقط ممانعت نکلتی ہے جس میں باعتبار قبح کے دونوں احتمال ہیں اور باعتبار کیفیت خفا ظاہر ہے نہ ظہور ہے اس لیے اس قدر قطع طمع بھی نہ ہوگا...

باقی رہا "فاحشة" اور مقت اور سبیل سیئی ہونا یہ ایسی بات ہے کہ صغائر وکبائر دونوں میں مشترک ہے اور عظمت بجز کبائر کے اور گناہوں میں متصور نہیں... پھر "عَظِیْمًا" کے ساتھ "عِنْدَ اللّٰهِ" فرمایا یہ اور بھی اس گناہ کے اکبریت پر دلالت کرتا ہے یعنی اور کبائر اگر کبائر ہیں تو باعتبار عباد کبائر ہیں، خدا کی رحمت کے سامنے کچھ حقیقت نہیں اور یہاں خود خداوند کریم ہی اس کو عظیم سمجھتا ہے... بایں ہمہ دربارۂ ممانعت نکاح منکوحات والد جسمانی "انّه" کہنا اور یہاں "اِنَّ ذٰلِكُمْ" فرمانا اور

بھی بات کو بڑھائے دیتا ہے، ضمیر میں بوجہ غیبت ایک نوع کی توہین نکلتی ہے اور اسم اشارہ میں بوجہ حضور مزید اختصاص ٹپکتا ہے جس سے خواہی نخواہی عظمت ہویدا ہے... پھر اسم اشارہ بھی کون "ذٰلِکُمْ" جس میں بوجہ لحوق کاف خطاب اور وہ بھی خطاب جمع تنبیہ اور وہ بھی تنبیہ عام نمایاں ہیں... علاوہ بریں "ما نکح اٰباءُ کُمْ" کا ازواجہ کے ساتھ مقابلہ کیا تو اور بھی ایک فرق جلیل نظر آیا وہ یہ ہے کہ "نکح" فعل ہے جو حدوث وتجدد پر دلالت کرتا ہے جس سے احتمال زوال صفت منکوحیت ہویدا ہے... "اَزْوَاجَهٗ" جمع زوجہ ہے جو صفت مشبہ ہے دوام وثبوت پر دلالت کرتا ہے اس پر نسبت نکح نسبت فعل الی الفاعل المختار ہے جس سے حدوث اور بھی ظاہر ہو گیا اور اضافت ازواج الی الفاعل نہیں جو ظہور حدوث سمجھا جائے...

ان سب کے بعد لفظ "مِنْ بَعْدِهٖ اَبَدًا" کا حرمت ازواج مطہرات میں بڑھانا اور حرمت منکوحات الاب میں فقط "لَا تَنْكِحُوْا مَا نَكَحَ اٰبَآءُ كُمْ" پر اکتفا فرمانا اہل عقل کے نزدیک اتنا بڑا فرق ہے کہ پوچھنے کی حاجت نہیں کیونکہ لفظ "مِنْ م بَعْدِهٖ اَبَدًا" اس جانب مشیر ہے کہ موجب انتفاع حلت نکاح ابتداء مفارقت نبوی اور وفات نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سے انتہا ابد تک موجود ہے اور قضیہ مصرحہ "مَا كَانَ لَكُمُ الخ" باعتبار تقادیر زمانی کلیہ ہے اور "لَا تَنْكِحُوْا" سے جو حرمت بالالتزام ثابت ہوتی ہے تو وہ باعتبار تقادیر زمانیہ نظر بظاہر مفاد قضیہ مہملہ ہے...

سو اہل انصاف فرمائیں کہ دلالت التزامی اور اس احمال پر اس دلالت کے برابر ہو جائیں گے جو خود تو مطابقی ہو اور مدلول کلی ہو، پھر اس مدلول میں اور اس مدلول میں زمین و آسمان کا فرق بھی ہو... علاوہ بریں یہ ظاہر ہے کہ "لَا تَنْكِحُوْا مَا نَكَحَ اٰبَاءُ كُمْ" میں مطابقۃً تو فقط نہی ثابت ہوتی ہے اور التزاماً حرمت اعنی بطور اقتضاء النص نہی سے حرمت ثابت ہوتی ہے جس کو استدلال "اِنی" کہتے ہیں اور "مَا كَانَ لَكُمْ اَنْ تُؤْذُوْا رَسُوْلَ اللّٰهِ الخ" میں بدلالت مطابقی تو انتفاء موجب

حلت ہے اور بدلالت التزامی ثبوت حرمت ہے اور ظاہر ہے کہ یہ استدلال لمّی ہے جس کی فوقیت استدلال انّی کی نسبت ظاہر و باہر ہے...

غرض حرمت منکوحات الاب میں وضع تالی سے وضع مقدم کو ثابت کرتے ہیں اور حرمت ازواج مطہرات میں وضع مقدم سے وضع تالی کا اثبات کیا ہے پھر منکوحات الاب میں علت نہی نکاح آباء ہے جو بالیقین بعد طلاق یا وفات زائل ہو جاتا ہے... اس لیے سوا ابناء اور محارم اوروں کو نکاح حلال ہے اور اسی لیے بصیغہ ماضی تعبیر کیا ہے اور ازواج مطہرات میں علت انتفاء حلت نکاح فقط زوجیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے جو کسی زمانہ پر دلالت نہیں کرتی اور جب کسی زمانہ پر دلالت نہ کرے گی تو تقیید زمانی نہ لحاظ میں ہوگی نہ ملحوظ میں ہوگی... اس صورت میں یہ ایسا امر ہوگا کہ سلب زمانی کو اس تک رسائی نہ ہوگی جو موہم علت نکاح ہو، یہ فرق نہایت دقیق ہے... "والحمدللہ الذی افھمنی" اس میں اور وجہ تقریر دوام وثبوت صفت زوجیت وعدم دوام منکوحیت وثبوت منکوحات الاب میں ہر چند بظاہر کچھ فرق نہیں مگر غور کیجیے تو بہت فرق ہے...

تقریر اوّل میں بالذات عدم سابق میں بحث تھی اور بالالتزام عدم لاحق کی طرف ذہن جاتا تھا اور یہاں بالذات عدم لاحق میں گفتگو ہے اور عدم سابق سے کچھ بحث ہی نہیں... پھر بایں ہمہ صفت ابوت آباء جسمانی چنداں یقینی نہیں ہوتی، احتمال زنا بھی ہوتا ہے اور وصف رسالت کا ثبوت ایسا یقینی ہے کہ احتمال مخالف کی گنجائش ہی نہیں...

بالجملہ دونوں آیتوں میں غور کیجیے تو ما بین المؤمنین اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرق زمین و آسمان کا نظر آتا ہے بلکہ مثل آیت "اَلنَّبِیُّ اَوْلٰی بِالْمُؤْمِنِیْنَ" اور آیت "اَطِیْعُوا اللّٰهَ وَاَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ" اور آیت "وَمَا كَانَ لَكُمْ اَنْ تُؤْذُوْا رَسُوْلَ اللّٰهِ الخ" بھی دوام حیات پر دلالت کرتی ہے... صورت اس کی یہ ہے کہ حسب بیان بالا لفظ "من م بعدہٖ اَبَدًا" سے یہ بات نکلتی ہے کہ وفات نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سے لے کر ابد تک علت اباحت نکاح منتفی ہے اور ظاہر ہے کہ وہ خلو محل صالح عن نکاح

الغیر ہے اور خلو مذکور کا انتفاع بے بقاء نکاح متصور نہیں جو باقتضاء النص بقاء حیات الی الابد پر دلالت کرتا ہے...

چنانچہ ظاہر ہے مگر "لَا تَنْكِحُوْا مَا نَكَحَ اٰبَآءُ كُمْ" الخ میں کوئی لفظ ایسا نہیں جو انتفاء مادہ حلت پر دلالت کرے بلکہ لفظ فاحشہ اس طرف مشیر ہے کہ بوجہ بے حیائی نہی فرمائی ہے یہ نہیں کہ محل قابل خالی نہیں... غرض انتفاء واسطہ فی العروض اور انتفاء محل قابل سے تو وجود عارض محال ہو جاتا ہے اور وجود موانع سے محال نہیں ہو جاتا جو یہاں بھی عدم جواز نکاح سے حیات پر استدلال ہو سکتا... اگر یہ ہو تو پھر کسی کے والد کی منکوحہ کا نکاح کسی سے بھی جائز نہ ہوتا کیونکہ احیاء کی منکوحات غیر مطلقہ کسی کو حلال نہیں ہوتیں... بالجملہ ہم سے جاہلوں کی سمجھ میں تو اتنی وجوہ فرق آتی ہیں، باقی خدا جانے اور کیا کیا فرق دقیق دونوں آیتوں میں ملحوظ ہوں گے... خیر اب برسر مطلب آتا ہوں:

ابوت روحانی حضرت حبیب ربانی صلی اللہ علیہ وسلم بدلالت آیت

"اَلنَّبِيُّ اَوْلٰى بِالْمُؤْمِنِيْنَ مِنْ اَنْفُسِهِمْ الخ"

موافق تقریر بالا روشن ہو چکی مگر یہ بات باقی رہی کہ کفار کے لیے کون منشاء انتزاع ہے اور ان کا والد روحانی کون ہے سو اس کا جواب اوّل تو یہ ہے کہ ہمیں اس سے کیا بحث، ہمارا مطلب فقط تعیین رابطہ و قرابت فیما بین حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم و مومنین تھا سو بفضل اللہ تعالیٰ وہ ایسا روشن ہو گیا کہ بجز تیرہ درونوں کے اور کسی کو گنجائش کلام نہیں مگر پھر بھی استطرادًا اگر کچھ اس باب میں ذکر کیا جائے تو چنداں بے جا نہیں جیسے ایمان کے لیے حیات ضروری ہے ایسے ہی کفر کے لیے بھی حیات کی ضرورت ہے اس لیے کہ امتناع عن الانقیاد بھی بجز احیاء متصور نہیں... بالجملہ انقیاد مذکور اور امتناع مسطور باہم متضاد ہیں لیکن جیسے انقیاد فعل اختیاری ہے ایسے ہی امتناع بھی فعل اختیاری ہے عدم الفعل نہیں جو حیات کی ضرورت نہ ہو اور یوں کہا جائے کہ صدق سالبہ کے لیے وجود موضوع کی ضرورت نہیں، حیات کی کیا حاجت ہے مگر احیاء میں

دیکھا تو بجز شیاطین و دجالین اور کوئی سمجھ میں نہیں آتا کہ مولد و منشاء انتزاع ارواح کفار ہو سکے مگر شیاطین کو دیکھا تو ملائکہ کے مقابل پایا، ملائکہ کی تعریف میں تو جناب باری تعالیٰ "لَا یَعْصُوْنَ اللّٰہَ مَآ اَمَرَھُمْ وَیَفْعَلُوْنَ مَا یُؤْمَرُوْنَ" فرماتے ہیں اور شیاطین کی تعریف میں یہ ارشاد ہے "وَکَانَ الشَّیْطَانُ لِرَبِّہٖ کَفُوْرًا" ان دونوں کا خلاصہ وہی انقیاد و امتناع ہے... ادھر قلب کے ایک جانب اگر ملک ہے تو دوسری جانب شیطان ہے... تقابل انقیاد و امتناع کو اس تقابل کے ساتھ ملایئے تو معلوم ہوتا ہے کہ ملائکہ کے مقابلہ میں بجز شیاطین اور شیاطین کے مقابلہ میں بجز ملائکہ اور کوئی نہیں اس لیے کہ انقیاد اس کیفیت کے ساتھ کہ قلب کے داہنے جانب ہو، بجز ملائکہ اور کسی میں نہیں اور امتناع اس کیفیت کے ساتھ کہ قلب کے بائیں جانب ہو، بجز شیاطین کے اور کسی میں نہیں اس لیے یوں نہیں کہہ سکتے کہ ملائکہ کے مقابلہ میں بجز شیاطین کے اور بھی کوئی ہے یا شیاطین کے مقابلہ میں بجز ملائکہ اور بھی کوئی ہے...

الغرض بوجہ تقابل تضاد معلوم جو حسب تقریر مسطور ثابت ہوا... یوں معلوم ہوتا ہے کہ اگر شیاطین منشاء انتزاع ارواح کفار ہوں لا جرم ملائکہ منشاء انتزاع ارواح مؤمنین ہوں اور یہ اولویت نبوی بہ نسبت ارواح مؤمنین جو ابھی ثابت ہوئی غلط ہو جائے اس لیے ناچار یہی کہنا پڑے گا کہ منشاء انتزاع ارواح کفار شیاطین تو نہیں مگر چونکہ بعد شیاطین قابل منصب مذکور اگر ہیں تو دجال ہیں ہاں اگر ارواح کفار کا انتزاعی ہونا غلط ہوتا تو یہ بات غلط ہوتی مگر اس کو کیا کیجئے کہ جیسے بوجہ تقابل مذکور شیاطین کا منشاء انتزاع کفار غلط ہونا ٹھہرا... ایسے ہی بوجہ تقابل مابین مؤمن و کافر کافروں کا مثل مؤمنین انتزاعی ہونا ضرور ہے...

اس صورت میں لا جرم منشاء انتزاع ارواح کفار اُمت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم اگر دجال موعود ہو جس کی آمد آمد کی خبروں سے کان بھرے ہوئے ہیں اور دجاجلہ باقیہ جو ہر زمانہ میں پیدا ہوتے رہتے ہیں اس کے ساتھ وہی نسبت رکھتے ہوں جو اولیاء اُمت

مرحومہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نسبت رکھتے ہیں تو مضائقہ نہیں... "واللّٰه اعلم بحقیقة الحال!"

الغرض جوڑ توڑ لگائیے تو یہ معلوم ہوتا ہے جو معروض ہوا، آئندہ خدا جانے کیا حقیقت الحال ہے کیونکہ کلام اللہ و حدیث سے اب تک کوئی بات اس باب میں سمجھ میں نہیں آئی... رہی یہ بات کہ خطاب ایمان و دیگر تکلیفات ایمانی اس بات کو مقتضی ہیں کہ کفار میں بھی ملکہ ایمانی ہو ورنہ تکلیف مالا یطاق لازم آئے کہ مخالف آیت "لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا" ہو جائے، دیکھنے کی تکلیف اسی کو دے سکتے ہیں جس میں ملکہ بصر ہو سننے کی تکلیف اسی کو دے سکتے ہیں جس میں ملکہ سمع ہو، اندھے کو دیکھنے کے لیے اور بہرے کو سننے کے لیے کہنا ایسا ہے جیسا کان سے دیدار کے طالب اور آنکھ سے استماع کے خواستگار ہو جایئے اور اس جگہ سے معنی "لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا" کے بھی سمجھ آ گئے ہوں گے یعنی ہر فعلیت کے لیے ایک قوت چاہیے سو جتنی قوتیں احاطہ ماہیت اور وسعت حقیقت مکلف میں ہوں گی... اسی قدر فعلیوں کی تکلیف متصور ہے... جب ملکہ ایمانی ہوا تو لا جرم رسول اللہ صلی اللہ وسلم ہی کا طفیل ہوگا... اس صورت میں تخصیص مؤمنین کی کیا وجہ ہے اور کفار کے دجال کے سر چپکانے کی کیا ضرورت ہے...

سو اس کا جواب یہ ہے: کہ لاریب مادۂ ایمانی کفار میں موجود ہے... حدیث "كُلُّ مَوْلُوْدٍ يُوْلَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ الخ" بھی اس کی مؤید ہے اور اس قدر کے انتساب میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب کچھ حرج بھی نہیں بلکہ وجہ بعثت اور تخصیص دعوت عامہ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہو جاتی ہے پر کفار میں مادہ ایمانی ملکہ کفر کے ساتھ مخلوط ہے لفظ طبع و ختم اس بات کو مقتضی ہے کہ ایمان تہ دل میں ہے اور کفر اس کو محیط ہے...

علیٰ ہذا القیاس لفظ غشاوہ بھی اسی جانب مشیر ہے کہ کفار نور ایمان سے خالی نہیں اس لیے کہ سیاق و سباق سے ظاہر ہے کہ باعث کفر و کافری وہ اُمور ہیں جن کو "طبع و ختم و غشاوہ" سے تعبیر فرمایا ہے اور اس صورت میں بالضرور ما ختم علیہ

ایمان ہوگا کیونکہ تشبیہ کفر باشیاء مذکور اس بات کو مقتضی ہے کہ کفر بھی کسی چیز کو ایسے ہی ساتر ہو جیسے اشیاء مذکورہ اپنے ماتحت کو ساتر ہوا کرتی ہیں اور ظاہر ہے کہ ہر شئی اپنی ہی ضد کی ساتر ہوتی ہے جیسے رنگ سرخ وسبز مثلاً کپڑے کے سفید رنگ کو ساتر ہوتا ہے پر اس کی خوشبو و بدبو کا ساتر نہیں ہوتا...

وجہ اس کی یہی ہے کہ تضاد ہے تو باہم الوان میں ہے الوان اور روائح میں نہیں ہاں اتنا فرق ہے کہ ایک ضد دوسری ضد کی ساتر جب ہی ہوتی ہے جب کہ ضد مستور محل متوارد علیہ کے لیے صفت اصلیہ ہو یا بوجہ لزوم مثل صفت اصلیہ ہوگئی ہو ورنہ مزیل ضد سابق ہوگی ساتر نہ ہوگی... سو بایں نظر کہ مشبہات مذکورہ ستر پر دلالت کرتے ہیں، ازالہ پر دلالت نہیں کرتے یوں سمجھ میں آتا ہے کہ زیر پردہ مستور ہو جاتا ہے یہ نہیں کہ زائل ہو جاتا ہے یا پہلے سے معدوم ہوتا ہے اور فقط انہیں الفاظ پر کیا موقوف ہے... آیت "اِنَّ اللّٰهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِيْنَ" بھی اسی جانب مشیر ہے... اگر شوق شرح ہو تو سنئے:

بشرط ذوقِ فہم آیت سے صاف ہویدا ہے کہ کافروں کو دھمکاتے ہیں اور بے نیازی سے ڈراتے ہیں... مگر میں تم سے پوچھتا ہوں کہ کافروں کے دھمکانے کے وقت اگر کافروں کے دلوں میں خدا کی محبت نہ ہو تو اس دھمکی سے کیا حاصل ہے... خداوند علیم حکیم نے ان کو اس طرح دھمکایا اس لیے کہ بے نیازی کا صدمہ عاشق جانباز ہی کو ہوتا ہے... اگر فرض کیجئے حضرت یوسف علیہ السلام بھی کسی بے درد بے غرض سے جس کو حضرت سے محبت ہو نہ اُلفت بے غرضانہ، بے نیازانہ یوں ارشاد فرمائیں کہ مجھے تجھ سے محبت نہیں میرا دل تجھ سے نہیں ملتا تو اس کی طرف سے بجز اس کے اور کاہے کی اُمید ہے کہ یوں کہے کہ میری بلا سے میری پاپوش سے اس لیے ضرور ہے کہ وقت اظہار بے نیازی بایں پیرایہ کہ "اِنَّ اللّٰهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِيْنَ" کافروں کے دل میں محبت خداوندی ہو جو یہ ارشاد اپنے محل پر ہو ورنہ حکمت ومتانت خداوندی کو نعوذ باللہ بٹا لگتا ہے اور ظاہر ہے کہ محبت ہی اصل ایمان ہے...

چنانچہ تقریرات گزشتہ اس باب میں شاہد کافی ہیں...ادھر آیت "فِطْرَةَ اللّٰهِ الَّتِيْ فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا" اور حدیث "كُلُّ مَوْلُوْدٍ يُوْلَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ" اور سوا اس کے اور آیتیں اور حدیثیں اس مضمون کی مؤید اور مصدق ہیں ان سب سے صاف ظاہر ہے کہ اصل فطرت اور مقتضائے جبلت بنی آدم ایمان ہی ہے ورنہ فطرت اور فطر کے معنی کو کہاں تک بنائے گا...اگر ذوق فہم ہے تو یہ الفاظ صاف صاف یوں کہتے ہیں کہ ایمان لوازم ماہیت انسانی میں سے ہے کیونکہ لوازم وجود اور اوصاف مفارقہ حسب تحقیق دیرینہ اوصاف عرضیہ خارجیہ ہوا کرتے ہیں جن کا زوال درجہ ایمان میں ہم سنگ بقا ہوتا ہے یعنی ہونا نہ ہونا برابر ممکن ہے...پھر فطرت اور فطر فرمانا کیونکر صحیح ہوسکتا ہے...یہ الفاظ تو اس جانب مشیر ہیں کہ یہ دین طبعی اور خلقی بات ہے...سو یہ بات جب ہی متصور ہے کہ لازم ماہیت انہیں لوازم اور اوصاف کا نام ہے جو بوجہ خلقت لازم آئے ہوں...

بالجملہ ایمان لوازم ماہیت انسانی میں سے ہے مگر غشاوۂ کفر نورِ ایمان کو ایسی طرح ساتر ہوگیا ہے جیسے آفتاب کو حجاب یا آگ کو راکھ دبائے ہوئے ہوتی ہے مگر آیت "لِنَبْلُوَ اَخْبَارَكُمْ" اور آیت "لِيَبْلُوَكُمْ اَيُّكُمْ اَحْسَنُ عَمَلاً" سے تو صاف یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ایمان وکفر وتقویٰ وفسوق سب اوصاف متضادہ قدیمی چیزیں ہیں اس لیے کہ اچھے برے عمل دریافت کرتے ہیں سو ان کی کل دو اصلیں ہیں سعادت وشقاوت جس میں ایمان وکفر وتقویٰ وفسوق سب داخل ہیں...غرض ایمان وتقویٰ وغیرہ سے اچھے عمل صادر ہوتے ہیں اور کفر وفسق سے برے عمل اور امتحان کے بعد جو چیز معلوم ہوتی ہے وہ ایک شئی مستور ومخفی ہوتی ہے جو ظاہر ہوجاتی ہے بوجہ امتحان پیدا نہیں ہوجاتی...

طالب علموں کا امتحان ہوتا ہے تو بوسیلہ امتحان استعداد مخفی ظاہر ہو جاتی ہے استعداد امتحان کی وجہ سے پیدا نہیں ہوجاتی...علیٰ ہذا القیاس سونے چاندی کو جو کسوٹی پر لگاتے ہیں تو کسوٹی پر لگانے سے ان کا سونا چاندی ہونا جو ایک وصف قدیمی بلکہ عین مصداق حقیقت ہے ظاہر ہو جاتا ہے کسوٹی پر لگانے سے سونا چاندی پیدا نہیں ہو جاتا...

چنانچہ ظاہر ہے اور صیغہ ہائے ماضی و مستقبل جو مصدر کفر سے مشتق ہیں اور کلام اللہ میں کفار کی شان میں وارد ہیں جیسے "کفر و یکفرون" مثلاً اور نیز توارد و تعاقب کفرو ایمان جو سینکڑوں جگہ مشہود ہوا ہے اور نیز جملہ "ضلّوا واضلّوا" اور جملہ "فابواہ یهوّدانہ او ینصّرانہ او یمجّسانہ او کما قال" اس بات پر شاہد ہے کہ کفر امر عرضی حادث ہے ان دونوں مضمونوں میں گو بظاہر تعارض نظر آئے پر اہل فہم جانتے ہیں کہ درجہ ملکات و قویٰ جسے بالقوہ کہتے ہیں اور درجہ فعلیات جسے بالفعل کہتے ہیں باہم متغائر ہیں گو اوّل دوسرے کے لیے علت ہو کیونکہ علت و معلول ہونا مقتضی تغائر ہے نہ منافی، پھر ان میں سے اوّل سابق ہے اور دوم لاحق ہے... سو یہ تو ہو ہی نہیں سکتا کہ ثانی قدیم ہو یا دیرینہ ہو اور اوّل حادث یا متجدد ہو، اگر فرق حدوث و قدم و مفارقت و ملازمت ہو تو اوّل لازم ماہیت یا لازم وجود ہوگا اور ثانی حادث اور متجدد ہوگا...

اس صورت میں خواہ مخواہ یہ لازم آئے گا کہ باوجود تضاد باہمی ایمان و کفر ملکۂ کفر ملکۂ ایمان کے ساتھ ایسی طرح مقرون ہوگا جیسے نور آتش کے ساتھ دودِ چراغ مثلاً جیسے دودِ چراغ بے آتش اور قبل آتش متصور نہیں ایسے ہی کفر بھی بے ایمان اور قبل ایمان متصور نہیں... چنانچہ ایمان کا لازم مرتبۂ ماہیت و فطرت و طبیعت ہونا جو آیات و احادیث مشار الیہا سے ثابت ہو چکا ہے اسی جانب مشیر ہے کہ کفر اگر ہوگا تو لاجرم پہلے ایمان ہوگا جس کا ماحصل وہی ملازمت مع تقدم الایمان علی الکفر ہے...

علاوہ بریں دلیل عقلی بھی اسی جانب مشیر ہے کہ کفر کے ساتھ ایمان وہی نسبت رکھتا ہے جو دودِ چراغ وغیرہ کے ساتھ شعلۂ چراغ وغیرہ نسبت رکھتا ہے اس لیے کہ حقیقت کفر امتناع عن الانقیاد ہے اور امتناع عن الشئ بعد القدرۃ علی الشئ متصور ہے ورنہ امتناع نہیں عجز ہے... چنانچہ ظاہر ہے لیکن جیسے یہ ظاہر ہے اس کے ساتھ یہ بھی ظاہر ہے کہ قدرت علی الشئ میں شئ کنایہ عن المقدور ہے اور مقدورات اوّلاً و بالذات سوا افعال کے اور کچھ نہیں... باقی مفاعیل وہ بواسطہ افعال مقدور کہلاتے ہیں، بذاتِ خود مقدور نہیں ہاں

بذات خود معلوم ہیں لیکن ہر فعل کے لیے ایک ملکہ ضرور ہے جس پر مناط قدرت ہے... اس صورت میں کفر کی حقیقت امتناع عن فعل الانقیاد ہوگی اور امتناع عن فعل الانقیاد کے لیے حسب تقریر بالا ملکۂ انقیاد کی ضرورت ہوگی... سو وہ ملکۂ ایمان ہے اور اس سے ملازمت مذکورہ اور تقدم مشارالیہ دونوں ثابت ہوتے ہیں... چنانچہ حاجت بیان نہیں...

اب رہی یہ بات کہ یہ مانا کہ کفر امتناع عن الانقیاد کو کہتے ہیں اور اس کے لیے وجود ملکہ انقیاد اوّل چاہیے... پر یہ تو فرمائیے کہ منشاء انقیاد اور مانع انقیاد مذکور کیا چیز ہے... سو گزارش ہے کہ امتناع کا حال تو معلوم ہی نہ ہوا کہ ایک فعل وجودی اختیاری ہے جو بغرض عدم بعض افعال اختیاریہ مقصود ہوتا ہے مگر ظاہر ہے کہ افعال اختیاریہ کے لیے ارادہ واختیار ضرور ہے اور پہلے ظاہر ہو چکا ہے اور نیز ظاہر ہے کہ منشاء ارادہ واختیار محبت ہے سو فعل امتناع کے لیے بھی کوئی محبت ہی مرجع ہوگی مگر محبت فی حد ذلتہ ایک شئی واحد ہے سو یہ تضاد و تنافی کفر و ایمان باعتبار اصل حقیقت تو ہو ہی نہیں سکتے کیونکہ وہاں بھی یہی محبت ہے ہو نہ ہو خارج سے یہ تضاد آیا ہوگا... سو فاعل اعنی محبت کو دیکھا تو اس کی طرف تو یہ احتمال ہو ہی نہیں سکتا کیونکہ فاعل حقیقی حسب تحقیق سابق ملزوم اور ملکۂ فعل متعدی لازم ذات فاعل ہوتا ہے... سو باعتبار فاعل اگر تضاد ہے تو باعتبار محبت ہے... تضاد لازم آئے جس کو ہر ادنیٰ و اعلیٰ باطل سمجھتا ہے لاجرم یہی کہنا پڑے گا کہ باعتبار محبوب تضاد و تنافی ہے...

بالجملہ مابین ایمان و کفر تضاد ہے مگر چونکہ حقیقت ایمان و کفر ایک محبت ہے اور محبتین باعتبار ذات متضاد نہیں اور ایسے ہی باعتبار فاعل تو لاجرم یہ تضاد باعتبار مفعول ہوگا کیونکہ ماورائے ذات محبت تحقق محبت میں اگر دخل ہے تو انہیں دو کو دخل ہے لیکن ظاہر ہے کہ محبت صفات حیات میں سے ہے اعنی منشاء محبت فقط حیات ہے اس لیے فاعل محبت اعنی موصوف بالذات محبت کے لیے سوا حیات کے اور کوئی نہ ہوگا اور یہ بات ایمان و کفر دونوں میں مشترک ہے تو بالضرور

فارق بین المحبوبین کوئی اور ہوگا یعنی جب نفس حیات دونوں جگہ مشترک ہے تو یہ ممکن ہی نہیں کہ باعتبار ذات حیات جو اصل محبّ ہے تفاوت محبوبین پیدا ہو، مخصص اور مرجح سوا حیات کے کوئی اور ہی ہوگا لیکن وہ امر زائد اگر امر وجودی عرضی اور انضامی ہو یا مبائن محض ہو تو یہ معنی ہوں کہ تحقق مفعول مطلق میں سوا مفعول بہ و مبداء فعل کے اور امور کو بھی دخل ہے حالانکہ یہ بات موافق اشارہ تقریرات گزشتہ روشن ہو چکی ہے کہ وجود مفعول مطلق بین مبداء فعل والمفعول بہ ہوا کرتا ہے بلکہ کسی قدر انکار ضرورت مفعول بہ کی بھی گنجائش ہے، والعاقل تکفیہ الاشارۃ اور سوا ان دونوں کے فاعل کی ضرورت باواسطۂ مبداء فعل ہے یعنی تحقق مبداء فعل بے فاعل متصور نہیں... چنانچہ یاد آوران حقیقت فاعل و مبداء فعل کو اس امر کی تسلیم میں کچھ دقت نہیں، ان شاء اللہ ورنہ بذات خود کچھ ضرورت نہیں...

جب یہ بات محقق ہو چکی تو پھر گزارش یہ ہے کہ مرتبہ فعلیت افعال متعدیہ کو اگر بذات خود ضرورت ہے تو فاعل اور مبداء فعل اور مفعول مطلق کی ضرورت ہے کیونکہ افعال متعدیہ امور اضافیہ ہوتے ہیں اور ہر اضافت کے تحقق کے لیے ایک مضاف ایک مضاف الیہ ایک مبداء اضافت کی ضرورت اعنی مبداء اشتقاق محمول کی ضرورت ہے جو احد المضافین ہوا کرتا ہے... اس صورت میں اگر اُمور وجودیہ خارجیہ کو تعیین و تشخیص مفعول مطلق محبت میں ضرورت ہو تو لازم آئے کہ یہ اضافت سب اضافتوں سے نرالی ہے اور اضافتیں تو تین ہی امر کی محتاج ہیں اور یہ اضافت چار رکن کی خواستگار ہے...

باقی آلات اور شرائط اور رفع موانع کو اضافت میں کہیں دخل ہوتا ہے تو ان کی مداخلت سے زیادتی علی الثلاثہ لازم نہیں آتی کیونکہ آلات اور شرائط وغیرہ موصلات مبداء فعل الی المفعول ہوتے ہیں معطیات وجود میں سے نہیں ہوتے... معطی وجود فقط واسطہ فی العروض ہوتا ہے جو فاعل حقیقی ہے... چنانچہ بحث وسائط میں اس کی تحقیق سے فراغت ہو چکی ہے اور معطی وجود مفعول مطلق فقط مبداء فعل فاعل ہوتا ہے

چنانچہ اس کی تنقیح بھی کما حقہ ہو چکی ہے اور ظاہر ہے کہ مبداء محبت فقط حیات ہے ورنہ بہت سے بہت ہو تو کوئی لازم ماہیت حیات ہو جس کو ارادہ یا کچھ اور کہئے، غرض اس کی بحث بھی قرار واقعی او پر گزر چکی ہے...

اس صورت میں بنا چاری یہی کہنا پڑے گا کہ کوئی امر عدمی ہے... سو یہ امور عدمیہ بجز حدود اور کون ہے یعنی وہی حدود فاصلہ مذکورہ اور ہیاکل مسطورہ ہوں گی جو فاصل بین الوجود والعدم ہوتی ہیں یعنی دو حیاتوں میں اگر کوئی ایسا امر فارق ہے جس سے زیادتی حیات علی الحیات لازم نہ آئے تو یہ حدود مذکورہ ہیں... سو اتنا فرق کہ محبوب مختلف بالنوع بلکہ متضاد ہو جاویں... بجز اس کے متصور نہیں کہ دونوں ہیکلیں باہم مختلف بالنوع ہوں... سو یہ بات خواص فصول نوعیہ میں سے ہے اس لیے کہ جب اختلاف نوعیت ان پر موقوف ہوا تو بذات خود بے اقتران امر ثالث مختلف بالنوع ہوں گے ورنہ وجود بالعرض بے وجود بالذات لازم آئے گا...

اور یہ بات بایں نظر موجہ ہے کہ محبت کے لیے انطباق بین ہیکل المحبوب وہیکل الحب ایسا ضرور ہے جیسا علم میں تطابق صورت حاصلہ اور ذی صورت ضرور ہے... چنانچہ بحث محبت میں یہ بات روشن ہو چکی ہے... سو باعتبار نفس محبت و محب اعنی مصداق حیات تو اختلاف الطباق بحد یہ کہ اختلاف نوعی ہو جاوے متصور نہیں ہاں باعتبار فصول لاحقہ البتہ اختلاف مشار الیہ متصور ہے اس لیے بالضرور اختلاف وتضاد محبوبات ایمان و کفر اختلاف ہیاکل کی طرف راجع ہوگا اور حدود فاصلہ مذکورہ بناء اختلاف مذکور ہوں گی... مگر ظاہر ہے کہ ہیاکل مذکورہ اگر اس قدر اختلاف کی علت ہوں گی تو جب ہی ہوں گی کہ خود باہم متضاد ہوں اوصاف متضادہ ایک محل میں مجتمع نہیں ہو سکتے... اس لیے ضرور ہے کہ جو حصہ حیات معروض ہیکل ایمانی ہو وہ حصہ معروض ہیکل کفر نہ ہوگا...

سو کفار نگوں سار میں بوجہ اجتماع کفر و ایمان جس کے اثبات سے ابھی فراغت پائی ہے لاجرم جامع و مجمع دو حصہ حیات متنافیہ ہوں گے اور اس وجہ سے ہر ایک کا

معدن و منشاء و مولد جدا ہوگا... سو بایں وجہ کہ حصہ حیات معروضہ ہیکل ایمانی منجملہ مؤمنین ہے کہ ایمان کے لیے اتنی ہی بات کافی ہے کہ حیات ہو اور انقیاد بالذات اس کے لیے بھی معدن وہی ذات بابرکات حضرت سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وسلم ورنہ عموم "النبی اولی الخ" غلط ہو جائے گا...

باقی رہا حصہ حیات معروضہ ہیکل کفر لاجرم کسی اور ہی معدن سے آیا ہوگا مگر بقرائن مذکورہ یوں معلوم ہوتا ہے کہ معدن حصہ مذکور روح دجالی ہو اور اس میں بجز کفر اور کچھ نہ ہو، شائبہ فعلیت ایمان تک بھی مرتبہ ذات میں نہ ہو... چنانچہ جملہ متضمنہ احادیث صحیحہ مکتوب بین عینیہ کافر اس کا مؤید بھی ہے اعنی اس میں اس جانب اشارہ ہے کہ شخص کفر میں فرد کامل ہے باطن میں تو سبھی کفار کے نقش کفر ہوتا ہے اس کے ظاہر تک اس کا اثر آ گیا ہے... ہاں وجود ملکۂ ایمانی حسب قرارداد سابق ضرور ہے اس لیے کہ ابھی ثابت ہوا ہے کہ کفر بے ملکۂ ایمانی متصور نہیں... چنانچہ عموم خطاب ایمان و تکلیف ایمانی بھی اسی جانب مشیر ہے مگر اس وقت یہ ایسا ہوگا جیسے کسی ناقص روغن کے چراغ کو گل کر دیجئے اور اس میں سے اسی تھوڑی سی ناریت اور آتش سے جو فتیلہ میں باقی ہے دھواں ہی دھواں اُٹھتا ہے اور روشنی کا نام بھی نہیں ہوتا اور سوا اس کے اور کفار میں بالائے ملکۂ ایمانی کسی قدر درجہ فعلیت بھی ہو تو کچھ بعید نہیں مگر ہاں اس قدر فعلیت انقیاد و درجۂ تذلل جو نوبت تسلیم جمیع احکام پہنچے نہ ہو ورنہ کفر نہ ہوگا ایمان ہوگا، بالجملہ نجات من النار تو جب ہی متصور ہے کہ فعلیت انقیاد و تذلل بقید مذکور ہو اور اسی کو اصطلاح شرع میں ایمان کہنے لگے ہیں اور اس سے کم ہو تو نہ ایمان مصطلح شرع ہے اور نہ نجات من النار متصور ہے... ہاں تخفیف عذاب جیسے بعض کفار کے لیے موعود ہے یا بعد اسلام ان اعمال کا مقبول ہونا جو زمانہ سابقہ میں بتقاضائے فعلیت ناقصہ کیے گئے تھے جیسے "اَسْلَمْتُ عَلٰی مَا اَسْلَفْتُ مِنْ خَیْرٍ" سے بھی معلوم ہوتا ہے البتہ اس فعلیت ناقصہ سے بھی متصور ہے... "واللہ اعلم بحقیقۃ الحال!"

غرض قرائن مذکورہ اس پر شاہد ہیں کہ اگر ہے تو دجال ابوالکفار ہے اور اس کو ملکۂ کفرائی حصہ مذکورہ کے ساتھ وہی نسبت ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ارواح مومنین اور حصص ایمانی مندرجہ ارواح کفار کے ساتھ ہے... مع ہذا جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی آمد آمد اور بشارتیں انبیاء سابقین سے منقول ہیں ایسے ہی انداز دجال موعوذ بھی ہمیشہ سے منقول ہوتا چلا آیا ہے... اس حساب سے جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نبی الانبیاء ہیں... چنانچہ آیت "وَاِذْ اَخَذْنَا مِیْثَاقَ النَّبِیّٖنَ لَمَآ اٰتَیْتُکُمْ مِّنْ کِتٰبٍ وَّحِکْمَۃٍ ثُمَّ جَآءَکُمْ رَسُوْلٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَکُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهٖ وَلَتَنْصُرُنَّهٗ الخ" اس پر اوّل دلیل ہے اور اسی وجہ سے انبیاء آپ کے مبشر ہوئے ایسے دجال موعود بھی دجال الدجالین ہوگا...

ایک شبہ

باقی رہا یہ شبہ کہ اس صورت میں مناسب یہ تھا کہ خود حضرت سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ سے مقبول ہوتا کیونکہ اضداد رافع اضداد ہوا کرتے ہیں... سو اس صورت میں ضد مقابل دجال آپ تھے نہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام، سو اس کا جواب یہ ہے:

جواب

کہ تضاد ایمان و کفر مسلم ہے پر اضداد کثیر المراتب میں ہر مرتبہ کیف ما اتفق دوسرے ضد کے ہر ہر مرتبہ کا مضاد نہیں ہوا کرتا... سو دجال ہر چند مراتب موجودہ کفر میں سب میں بالا ہے پر مقابل مرتبہ محمدی صلی اللہ علیہ وسلم نہیں ہوسکتا اور حساب سے یوں کہہ سکتے ہیں کہ جیسے جناب باری عز اسمہ، مراتب تحقق میں ایسا یکتا ہے کہ نہ کوئی اس کے لیے مماثل ہے نہ کوئی مقابل ہے اور اسی لیے وہ "لا ضدله ولا ندله" کا مصداق ہے ایسے ہی حضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم مرتب فضل و کمال ایمانی و امکانی میں ایسے یکتا ہیں کہ نہ کوئی ان کے لیے مماثل ہے نہ کوئی ان کا مقابل ہے اور

اس وجہ سے اس عالم میں جیسے مصداق "لاند لہ" ہیں ایسے ہی مصداق "لاضد لہ" ہیں... غرض جیسے جناب باری کے لیے در بارۂ تحقیق کوئی ضد موجود نہیں ایسے ہی حبیب خداوندی کے لیے مراتب ایمانی میں کوئی ضد موجود نہیں... ہاں حضرت عیسیٰ علیہ السلام البتہ دجال کے لیے مدمقابل ہوں...

بالجملہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے مراتب ایمان میں کوئی کافر مدمقابل نہیں ہوسکتا، دجال ہو یا کوئی اور بدمآل ہو اور وجہ اس کی یہ ہے کہ اتصاف بالا وصاف حسب بیانات مکررہ دوطرح ہوتا ہے... ایک ذاتی اور دوسرے عرضی سو وصف ذاتی کا تو کوئی وصف ضد مقابل ہو ہی نہیں سکتا... اس لیے کہ وصف ذاتی قابل زوال نہیں، پھر اگر کوئی وصف مقابل وصف ذاتی مذکور پر عارض بھی ہوگا تو وصف ذاتی مذکور کا ساتر ہوگا اور ظاہر ہے کہ امر ساتر مرتبہ مستور میں نہیں ہوتا بلکہ مرتبہ وصف مستور سے مرتبہ سفلی میں ہوتا ہے... ہاں وصف عرضی قابل زوال ہوتا ہے... سو بعد زوال جو وصف اس کے قائم مقام ہوگا وہی وصف قائم وصف زائل کے لیے ضد مقابل ہوگا...

جب یہ بات محقق ہو چکی تو اب سنیئے کہ وصف نبوت میں بھی یہی تقسیم ہے کہیں ذاتی ہے کہیں عرضی ہے... سو جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت تو ذاتی ہے اور سوا آپ کے اور انبیاء علیہم السلام کی نبوت عرضی ہے... دلیل نقلی تو اس کے لیے آیت "وَاِذْ اَخَذْنَا مِیْثَاقَ النَّبِیِّیْنَ الخ" ہے... اس لیے کہ سب کی نبوت اگر اصلی ہے تو پھر سب متساوی الاقدام ہیں... اس صورت میں مقتضائے حکمت حکیم مطلق یہ تھا کہ کوئی کسی کا تابع ومقتدی نہ ہوتا اقتداء واتباع کو لازم ہے مقتدی فاعل مقتدی مفعول سے درجہ سافل میں ہو اور اتصاف ذاتی اس بات کو مقتضی ہے کہ سب ایک درجہ میں ہوں اور دلیل عقلی کی خواہش ہے تو سنئے:

نبوت اور صدیقیت منجملہ کمالات علمی ہیں جیسے شہادت وصلاح منجملہ کمالات عملی ہیں... چنانچہ مفہومات اربعہ ہی اس دعویٰ کی تصدیق کے لیے گواہ

عادل ہیں... علاوہ بریں مابہ الامتیاز انبیاء علیہم السلام دائم علم وجہل ہوتا ہے عمل و عدم عمل نہیں ہوتا... ظاہر اعمال میں اکثر اُمتی انبیاء سے برابر ہو جاتے ہیں بلکہ بہت سے اُمتی بڑھ جاتے ہیں... چنانچہ انبیاء علیہم السلام کی عبادات اور مجاہدین اُمت کے مجاہدات کے موازنہ سے یہ بات واضح ہے اور فرق باطنی اعمال اعنی تفاوت اخلاص کے لیے بڑا سبب معرفت ذات وصفات وعواقب عبادات وسیئات ہوتی ہے جس کا ماحصل وہی کمال علم ہے... بایں ہمہ آیت "وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِيْنَ اِلَّا مُبَشِّرِيْنَ وَمُنْذِرِيْنَ" جس میں حصر ارسال تبشیر وانذار فرماتے ہیں اس پر دلالت کرتی ہے کہ غرض اصلی بعثت انبیاء علیہم السلام سے تعلیم اُمت ہوتی ہے عمل وعبادت نہیں ہوتا اور ظاہر ہے کہ تعلیم کے لیے کمال علمی کی ضرورت ہے... کمال عملی اگر مطلوب ہے تو فقط اس لیے کہ در باب تعلیم وتعلم عمل مقتدائے دین کو دخل تام ہے... چنانچہ ظاہر ہے... علاوہ بایں تعلیم قولی ہی میں اگر تعلیم کو منحصر رکھیں تو پھر نبی کو سانس لینے کی بھی فرصت نہ ملا کرے... خصوصاً ایسے نبی جو "کافۃ للناس" یعنی تمام مخلوق کے لیے ہو صلی اللہ علیہ وسلم، اس لیے تعلیم عملی کی تجویز کی گئی تاکہ وہ عمل نبی کے حق میں عبادت اور تکمیل نفس ہو اور اُمت کے لیے تعلیم ہو...

غرض امثال خطاب "فاتبعونی" یا خطاب "لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيْ رَسُوْلِ اللّٰهِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ" یا ارشاد "صلّوا کما رایتمونی اُصلی" میں جو حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں مشعر تخفیف تصدیع ہے اس جانب اشارہ ہے کہ حضرت سید الابرار صلی اللہ علیہ وسلم کو جو کام کرتے دیکھو تم بھی وہی کام کیا کرو، بہر حال افعال انبیاء بھی اُمت کے حق میں منجملہ تعلیمات ہیں...

جب یہ مقدمات معروض ہو چکے اور ان مقدمات کے وسیلہ سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ بعثت انبیاء وارسال رسل کرام علیہم السلام فقط بغرض تعلیم ہوتی ہے تو اب یہ گزارش ہے کہ حدیث "عَلِمْتُ عِلْمَ الْاَوَّلِيْنَ وَالْاٰخِرِيْنَ" اگر ذوق فہم ہو تو

دو باتوں پر دلالت کرتی ہے:

ایک تو یہ کہ حضرت سرورِ انبیاء صلی اللہ علیہ وسلم جامع جمیع علوم سابقہ ولاحقہ ہیں... دوم یہ کہ پہلے اور کوئی نبی جامع علوم مذکورہ نہیں ہوا... دعویٰ اوّل میں تو کسی مسلمان کو مجال گفتگو ہی نہیں، باقی دوسرا دعویٰ بھی اہل فہم کے نزدیک ہم سنگ دعویٰ اوّل ہے...

اوّل تو اس لیے کہ یہ بات مقام خصوصیت میں ارشاد فرماتے ہیں اعنی افضال خاصہ خداوندی کو جو خاص آپ ہی کے لیے مخصوص رہے بطور اظہار نعمت حقانی اظہار فرماتے ہیں...

دوسرے تقابل اوّلین و آخرین اس بات کو مقتضی ہے کہ اوّلین کے علوم خاصہ اور تھے اور آخرین کے علوم خاصہ اور تھے ورنہ یہ اسافت جو اختصاص پر دلالت کرتی ہے ایسے افسر فصحاء وبلغاء صلی اللہ علیہ وسلم سے متصور نہیں...

پھر بعد اس کے جب اس طرف نظر کی جاتی ہے کہ "اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُمْ دِیْنَکُمْ وَاَتْمَمْتُ عَلَیْکُمْ نِعْمَتِیْ وَرَضِیْتُ لَکُمُ الْاِسْلَامَ دِیْنًا" فرماتے ہیں... علیٰ ہذا القیاس سورۃ فتح میں جو یہ ارشاد ہے "اِنَّا فَتَحْنَا لَکَ فَتْحًا مُّبِیْنًا لِیَغْفِرَلَکَ اللّٰهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِکَ وَمَا تَاَخَّرَ وَ یُتِمَّ نِعْمَتَهٗ عَلَیْکَ الخ" تو یوں سمجھ میں آتا ہے کہ اسم علیم مربی روح محمدی صلی اللہ علیہ وسلم ہو اس لیے سورۃ فتح میں اتمام نعمت خاص آپ ہی کے لیے ہے اور سورۃ مائدہ میں اگرچہ خطاب عام ہے مگر مقصود بالذات سرورِ انام علیہ الصلوٰۃ والسلام ہیں اور سب آپ کے طفیلی ہیں اور آپ امام ہیں اور اتمام نعمت حقیقت میں اتمام انواع علوم ہے کیونکہ نعمت بجز علم اور کچھ نہیں اطعمہ اور اشربہ لذیذہ اور ملابس فاخرہ اور اماکن علیہ مزینہ اور مناظر حسنہ اور محبوبان حسینہ میں جو کچھ لطف ہے وہ علم وادراک کا لطف ہے کھانے پینے کی چیز اگر زبان تک نہ جائے تو کیا مزہ آئے...

علیٰ ہذا القیاس اور نعمتوں کو سمجھئے ہر نعمت اپنے ادراک کے بعد نعمت ہے اور اس سے پہلے اس کو مجازاً نعمت کہتے ہیں اس صورت میں اتمام نعمت بجز اتمام انواع ملکات

علوم متصور نہیں کیونکہ اگر جملہ انواع نعماء میسر بھی آجائیں اور ادراک بعض نعم عطا نہ ہو جیسے اچھی آوازوں کے لیے کان اور اچھی صورتوں کے لیے مثلاً آنکھ تو پھر حقیقت میں اتمام نعمت نہیں باقی اشخاص اور جزئیات علوم لذات بالفعل تو سبھی جانتے ہیں کہ غیر متناہی ہیں اور پھر طرہ یہ ہے کہ زمانی ہیں ان کا حصول زمانہ متناہی میں متصور ہی نہیں جو اتمام نعمت سے افراد علوم کی طرف ذہن دوڑائیے اس لیے چار و ناچار ملکات اور اکات وانواع ملکات علوم مراد لیے جائیں گے...

اور یہ بات جب ہی متصور ہے کہ اسم علیم مربی روح پُر فتوح حضرت سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم چونکہ اگر سمیع یا بصیر مثلاً اسماء علیہ میں سے مربی روح حضرت سرورِ کائنات علیہ الصلوٰۃ والسلام ہوتا تو علوم باقیہ سے آپ محروم رہتے اور اتمام نعمت نہ ہوتا... ہاں اسم علیم جمیع اسماء علیہ کو مشتمل اور محیط ہے مگر جیسے بشہادت اتممت اور "یُتِمَّ نِعۡمَتَهٗ" تربیت اسم علیم بہ نسبت ذات محمدی صلی اللہ علیہ وسلم ثابت ہوتی ہے ایسے ہی حسب بیان بالا بشہادت جملہ ہائے مسطورہ عدم تربیت اسم علیم بہ نسبت ارواح دیگر انبیاء علیہم السلام بلکہ تربیت اسم خاص از اسماء علیہ ثابت ہوتی ہے ورنہ اسم مطلق علیم ہی ان کا بھی مربی اور مفیض ہو تو پھر آپ میں اور ان میں کیا فرق تھا جو یہاں تو اتمام نعمت فرمایا اور وہاں نہ فرمایا، اگر عذر تفاوت قابلیت ہے تو غیر موجہ ہے کیونکہ اس فرق سے فقط تفاوت شدت وضعف ہوتا جو باعث تفاوت مراتب یقین ہو جاتا باعث اتمام ونقصان نہ ہوتا...

علاوہ بریں "اَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِيۡنَكُمۡ" کے بعد "اَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِيۡ" فرمانے سے صاف ظاہر ہے کہ اکمال دین پر اتمام نعمت متفرع ہوا اور اکمال دین یہی ہے کہ جمیع احکام دین نازل فرمادیں خاص کر جب عموم خطاب لکم اور علیکم کا لحاظ فرمادیں تو یہ مطلب اور بھی روشن ہو جاتا ہے اس لیے کہ تفاوت شدت وضعف اگر متصور بھی ہے تو مابین رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور انبیاء کرام متصور ہے مابین

اُمت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم اور انبیاء سابقین متصور نہیں یعنی یوں نہیں کہہ سکتے کہ اس اُمت کے لوگ انبیاء سابقین علیہم السلام سے مدارج یقین میں فائق ہیں... "سُبْحَانَکَ هٰذَا بُهْتَانٌ عَظِيْمٌ" اور ان سب کے بعد حدیث "بُعِثْتُ لِاُتَمِّمَ مَکَارِمَ الْاَخْلَاقِ" اور حدیث "خُتِمَ بِیَ النَّبِیُّوْنَ وَخُتِمَ بِیَ الرُّسُلُ" مضامین مسطورہ بالا کی مصدق ہے... پر شرط یہ ہے کہ فہم سلیم اور ذہن مستقیم چاہیے...

بالجملہ آیات مذکورہ کو باہم ملائیے تو یہ بات خود بخود ٹپکتی ہے کہ مربی و اُستاذ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اسم علیم ہے جو جمیع علوم کو محتوی اور مشتمل ہے اور مربی و اُستاد انبیاء گزشتہ اور اسماء علمی ہیں جو بہ نسبت اسم علیم خاص ہیں لیکن اہل علم پر روشن ہے کہ مدرک حقیقی مصداق علم مطلق ہوتا ہے علم سمع و بصر سب اس کے طرف راجع اور منسوب ہوتا ہے علم و ادراک مطلق سمع و بصر کی طرف راجع اور منسوب نہیں ہوتا... چنانچہ اپنے حال سے نمایاں ہے کہ حواس ظاہرہ مدرک نہیں، مدرک سمع و بصر بھی وہی نفس عالمہ ہے جو مصداق علم مطلق ہے...

مگر ظاہر ہے کہ جو شخص علم مطلق سے مستفید ہوگا وہ علوم خاصہ سے آگے گزر گیا ہوگا اور اس کا منتہائے سیر لاریب فوق علوم خاصہ اعنی سمع و بصر وغیرہ ہوگا اور جو لوگ علوم خاصہ سے مستفید ہوں گے بے شک ان کا مقام اور منتہائے سیر علوم خاصہ کے نیچے ہوگا اس لیے بالضرور شخص اوّل ان کے حق میں واسطہ فی العروض ہوگا...

مثال

اس کی ایسی مثال ہے جیسے فانوس زجاجی میں شمع کافوری کسی ایسے کمرے میں روشن کیجیے کہ جس کے کواڑوں میں مختلف رنگ کے آئینے جڑے ہوئے ہوں اور پھر کواڑوں کے باہر شمع کے مقابل کوئی اور آئینہ نصب کیجیے جیسے اس مثال میں فانوس

زجاجی تو خاص اس نور مطلق سے مستفید ہے جس میں کسی طرح کی کوئی قید یا خصوصیت نہیں اور آئینہ مقابل شمع خارج کمرہ خاص اس نور سے مستفید ہے جو اس طرف کواڑوں کے آئینوں کے وسیلہ سے آتا ہے، کواڑوں میں سرخ آئینہ ہے تو آئینہ خارج میں بھی سرخ ہی نور ہوگا اور سبز ہے تو سبز ہی نور ہوگا مگر بہرطور فانوس مذکور میں چھن کر آئے گا... ایسے ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو مثل فانوس مذکور کے جمیع حصص نور مطلق سے مستفید ہیں اور سوا آپ کے اور انبیاء کرام علیہم السلام مثل آئینہ خارج کمرہ کہ ایک نور خاص سے مستفید ہے جو اس طرف سے کواڑ میں ہو کر آتا ہے...

پھر وہ بھی بواسطۂ فانوس مذکور ایک نحو خاص علم سے مستفید ہیں جو صفات خاصہ علمیہ کی راہ سے آتا ہے پر وہ بھی بواسطۂ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہر چند یہ مثال بظاہر موہم احتیاج صفات باری بجانب حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے مگر اہل فہم جانتے ہیں کہ فانوس و آئینہ منجملہ منقولات ہیں اپنے مناصب مذکورہ میں بوسیلہ حرکت پہنچتے ہیں اور کواڑ من جملہ اجزاء مکان ہیں کہ قابل نقل ہی نہیں اس لیے فانوس و آئینہ کا نور جیسے ممکن الحصول ہے ویسے ہی ممکن الزوال ہے پر کواڑوں، آئینوں کا نور تا وقتیکہ شمع مذکور اپنی جگہ پر روشن رہے ضرور ہے سو اتنی بات اور نیز اس بات میں کہ نبی آخر الزمان مثل فانوس کہ جمیع حصص نور سے مستفید ہے جمیع حصص انواع علم سے مستفید ہیں اور باقی انبیاء علیہم السلام مثل آئینہ خارج کمرہ کہ نور خاص اور حصۂ خاص سے مستفید ہے علم خاص اور نوع خاص علمی سے مستفید ہیں... تشبیہ مقصود ہے علاوہ بریں مثال بجمیع الوجوہ مثال نہیں ہوتی خاص کر اس بے مثال کی مثال جس کی شان میں خود اس کا یہ کلام ہو "لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيْعُ الْبَصِيْرُ" اور اگر یہ مثال ناپسند ہے تو جانے دیجئے، پر پہلے یہ بات سن لیجئے...

کہ فاعل مطلق کے لیے قابل بھی مطلق ہی چاہیے اور فاعل خاص کے لیے قابل بھی خاص ہی درکار ہے، دورنہ جایئے علم کا ہی حال سناتے ہیں ممکنات دربارۂ

کمالات اصل میں قابل ہیں فاعل نہیں... گو بادی النظر میں کہیں فاعل بھی نظر آئیں اس لیے کہ ان کے کمالات خداداد ہیں، خانہ زاد نہیں، عرضی ہیں ذاتی نہیں اور جس کے اوصاف عرضی ہوتے ہیں وہ مفعول ہوتا ہے اور واسطہ فی العروض اس کا فاعل ہوتا ہے... سو احساس مطلق کے لیے تو جسم مطلق قابل ہے اور احساس خاص مثل ابصار و استماع کے لیے اجسام خاصہ اعنی اعضائے خاصہ ضرور ہیں، ایسے ہی قابل علم مطلق روح نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہے اور قابل علوم خاصہ ارواح انبیاء باقیہ علیہم السلام ہیں مگر جیسے قبول اجسام خاصہ بواسطہ قبول جسم مطلق ہے ایسے ہی قبول انبیاء کرام علیہم السلام بواسطہ قبول سید انام صلی اللہ علیہ وسلم ہوگا...

الغرض علوم ربانی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اور انبیاء علیہم السلام کے لیے واسطہ فی العروض ہیں، پھر نبوت میں جو حسب تحریر بالا منجملہ کمالات علمیہ ہے آپ واسطہ فی العروض ہوں گے اور مکرر سہ کرر ثابت ہو چکا ہے کہ واسطہ فی العروض وصف عرضی کے لیے موصوف بالذات ہوتا ہے اور نبوت اور ایمان آپ کے لیے وصف ذاتی ہوا تو پھر نہ آپ کے لیے مراتب فعلیہ میں کوئی مماثل ہوگا اور نہ ضد مقابل میں اس لیے کہ موصوف بالذات ہمیشہ ایک ہی ہوتا ہے اسی لیے موجود بالذات ایک وہی وحدہٗ لاشریک لہ ہے اور ایسے ہی موافق تقریر گزشتہ جو کئی بار گزر چکی ہے، اوصاف ذاتیہ کے لیے کوئی وصف رافع نہیں ہوتا جو ضد ہو، ہاں ساتر ہوتا ہے جو درجہ میں اس سے کم ہوتا ہے...

بالجملہ دجال لعین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت اگرچہ باعتبار کمال ایمان و کفر ضد مقابل ہے مگر باعتبار درجہ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم و درجہ دجالی باہم تضاد نہیں بلکہ دجال باعتبار تقابل مرتبہ سافل میں ہے... ادھر اور انبیاء علیہم السلام بھی درجہ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سے فروتر ہیں اس لیے بالضرور انبیاء باقیہ میں سے کوئی اور نبی اس کے لیے ضد مقابل ہوگا، سو بایں نظر کہ اصل ایمان انقیاد و تذلل ہے جس کا خلاصہ عبدیت ہے اور اصل کفر اباء و امتناع ہے جس کا حاصل تکبر ہے۔

حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور مسیح دجال لعین میں تقابل نظر آتا ہے اس لیے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام اپنے حق میں فرماتے ہیں: "اِنِّیْ عَبْدُ اللّٰہِ" اور دجال لعین دعویٰ الوہیت کرے گا، ادھر جس قسم کے خوارق مثل احیاء موتی حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے صادر ہوئے تھے اسی طرح کے خوارق اس مردود سے ہوں گے...

پھر بایں ہمہ دعویٰ عبودیت نصاریٰ کا حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو معبود بنالینا جمع کرنا ضدین یعنی داعیہ ازالہ منکر والتزام منکر مذکور ہے پھر اس پر ان کا کیا گویا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کا کیا ہے اس لیے کہ اقتداء انبیاء سابقین بسید المرسلین تو معلوم ہی ہو چکا پھر دعویٰ عبودیت حضرت عیسیٰ علیہ السلام اس بات پر شاہد ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام بہ نسبت حضرت اقدس سید عالم علیہ الصلوٰۃ والسلام نائب خاص ہیں اس لیے کہ یہاں خداوند کریم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں سورۂ جن میں بخطاب عبداللہ یوں فرماتے ہیں: "وَاَنَّهٗ لَمَّا قَامَ عَبْدُ اللّٰهِ يَدْعُوْهُ كَادُوْا يَكُوْنُوْنَ عَلَيْهِ لِبَدًا"

فرق ہے تو یہ ہے کہ وہاں خود حضرت عیسیٰ علیہ السلام مخبر ومظہر ہیں اور یہاں جناب باری مخبر عبدیت حضرت اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ہیں... سو دیکھ لیجئے کہ خبر عیسوی کو خبر خداوندی سے کیا نسبت ہے... غرض منصب خاص محمدی صلی اللہ علیہ وسلم یہی عبدیت مطلقہ ہے جو تمام مقامات ایمانی سے بایں وجہ بالا ہے کہ وہ عبودیات خاصہ مندرجہ تحت عبدیت مطلقہ ہیں... مقامات مستقلہ نہیں پھر اسی منصب میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام شریک ہیں... سو بعد یاد آوری وساطت عروضی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دربارۂ نبوت یوں ثابت ہوتا ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام نائب خاص محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں اور شاید یہی وجہ ہے کہ حسب ارشاد آیت ہدایت بنیاد:

"وَاِذْ قَالَ عِيْسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِيْ اِسْرَائِيْلَ اِنِّيْ رَسُوْلُ اللّٰهِ اِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَاةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُوْلٍ يَّاْتِيْ مِنْ بَعْدِي اسْمُهٗ اَحْمَدُ"

منصب بشارت آمد آمد سرورِ انبیاء علیہ الصلوٰۃ والسلام پر مامور ہوئے... گویا حضرت عیسیٰ علیہ السلام اوران کے اتباع کو آپ کے حق میں مقدمۃ الجیش سمجھئے... چنانچہ انجام کار شامل حال اُمت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم ہوکر، غنیم اکبر دجال موعود کو قتل کرنا زیادہ تر اس کا شاہد ہے اس لیے کہ وقت اختتام سفر و مقابلہ غنیم و بغاوت سپاہیان مقدمۃ الجیش بھی شریک لشکر ظفر پیکر ہو جاتے ہیں... جب اس مضمون کے قبض وبسط سے فراغت پائی تو اب لازم یوں ہے کہ ایک یا دو باتیں مناسب مقام سنا کر آگے چلیے... مومنان نافرمان اور عاصیان باایمان کی حقیقت کی تحقیق بھی اسی قاعدہ مسطورہ سے متصور ہے تفصیل اس کی یہ ہے:

تفصیل

کہ آثار متضادہ کا صدور ملکہ واحد سے ممکن نہیں بالضرور دو ہی ملکہ متضادہ بھی چاہئیں، سو مومنان نافرمان سے بالیقین افعال نیک و بد صادر ہوتے ہیں اور نیک و بد میں تقابل تضاد ہے... ان دونوں اثروں کے ملکوں میں بھی تضاد ہی ہوگا اور ظاہر ہے کہ مصدر افعال حسنہ ملکۂ ایمان ہے اس لیے مصدر افعال سیئہ ملکہ کفر ہوگا... اس صورت میں کفار اور مومنان بدکردار میں فقط فرق کمی بیشی ملکۂ کفر و ایمان ہوگا... سو جس میں ملکۂ ایمان غالب ہوگا وہ مؤمن کہلائے گا اور جس میں ملکۂ کفر غالب ہوگا وہ کافر کہلائے گا اور اس کی ایسی مثال ہوگی جیسے ترکیبات عنصری اور امزجہ نسخہ ہائے مرکبہ میں اجسام مرکبہ عناصر متضادۃ الاثر سے اور نسخہ ہائے مرکبہ ادویہ مختلف التاثیر سے مرکب ہوتے ہیں اور پھر بایں ہمہ باعتبار جزء غالب گرم مزاج یا سرد مزاج کہتے ہیں...

بالجملہ جیسے ماہیت کفار میں جزء ایمانی فیض نبوی صلی اللہ علیہ وسلم تھا ملکۂ کفر و معصیت جو امزجۂ مؤمنین میں ثابت ہوا ہے رشاشۂ دجال ہوگا!

"واللہ اعلم وعلمہٗ اتم و احکم"

اب دوسری عرض یہ ہے کہ حسب بیان بالا اہل ایمان میں ایمان لازم ماہیت ہے...علیٰ ہذا القیاس کفر لازم ماہیت اہل کفر ہے اور انسان باعتبار کفر وایمان دو نوع متبائن ہے اور اس طور پر معنی "هُدًى لِّلْمُتَّقِيْنَ" اور "هُدًى وَّ بُشْرٰى لِلْمُؤْمِنِيْنَ" یا "اِنَّ اللّٰهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِيْنَ" بھی دل نشین ہو جاتے ہیں اور تاویل صائرین الی التقویٰ یا الی الایمان یا الی الکفر کی ضرورت نہیں ہوتی ہے کیونکہ اس صورت میں متقین بالقوہ اور مؤمنین بالقوہ اور کافرین بالقوہ مراد ہوں گے اور اطلاق ایسا ہوگا جیسے شجاع بالقوۃ اور مؤمنین بالقوہ اور کافرین بالقوہ مراد ہوں گے اور اطلاق ایسا ہوگا جیسے شجاع بالقوۃ اور سخی بالقوۃ کو ہر دم شجاع وسخی کہا کرتے ہیں اعنی جیسے قبل ظہور آثار شجاعت وسخاوت اطلاق شجاع واطلاق سخی درست ہے اور یہ اطلاق حقیقی ہے مجازی نہیں ایسے ہی اطلاق اشیاء معلومہ مؤمن وکافر ومتقی وفاسق باعتبار ملکہ وقوت واقف حال کو درست ہے...سو خدا سے زیادہ اور کون واقف حال ہوگا اور نیز اسی طور پر "لِيَبْلُوَكُمْ اَيُّكُمْ اَحْسَنُ عَمَلًا" اور سوا اس کے اور اسی قسم کی آیتوں کے دیکھنے کے بعد یہ شبہ ان شاء اللہ عارض حال نہ ہوگا کہ آزمائش کے لیے ایک وجود سابق چاہیے اور یہاں اچھے برے عملوں کا پہلے سے کچھ پتہ نہیں...

بالجملہ جیسے وقت تحریک غضب وشجاعت وغیرہ ظہور ملکہ شجاعت وغضب ہوتا ہے حدوث غضب وشجاعت نہیں بلکہ حدوث آثار غضب وشجاعت ہے یا جیسے بعد امتحان طلبہ استعداد طلبہ ظاہر ہوتی ہے پیدا نہیں ہوتی یا کسوٹی پر لگانے سے چاندی سونے کا چاندی سونا ہونا ظاہر ہوتا ہے اس وقت چاندی سونا چاندی سونا بنتا نہیں ایسے ہی وقت تحریک ایمان وتقویٰ وکفر وغیرہ جو کچھ ہوتا ہے اس کو اثر ایمان وتقویٰ وکفر وفسق سمجھئے عین ایمان وتقویٰ وکفر وفسق نہ سمجھئے، ظہور آثار ایمان وکفر وغیرہ خیال فرمایئے حدوث ایمان وکفر وغیرہ خیال نہ فرمایئے...اس کے بعد پھر اصل مطلب کی طرف رجوع کرتے ہیں...

جب بوجہ منشائیت معلومہ ابوت روحانی حضرت سید عالم صلی اللہ علیہ وسلم بہ نسبت

ارواح مؤمنین اُمت ثابت ہوگئی تو اب جملہ "وازواجہ امھاتھم" کا عطف اس پر ایسا چسپاں ہوگیا کہ کیا کہیے اور حرمت ازواج مطہرات قطع نظر اس کے کہ حضرت سرورِ کائنات علیہ الصلوٰۃ موصوف بحیات ہیں اور آپ کا نکاح اس وجہ سے منقطع نہیں ہوا جو دوسروں کے لیے حلت کی کوئی صورت ہو، اس وجہ سے بھی بجائے خود ہے کہ آپ مؤمنین کے والد روحانی ہیں...ادھر والد جسمانی کی منکوحات کی حرمت مصرح و مسلم ہے اعنی بحکم "وَلَا تَنْكِحُوْا مَا نَكَحَ اٰبَآءُ كُمْ" منکوحات والد جسمانی کی حرمت میں کچھ کلام نہیں وہ منکوحات مخاطبین کی والدہ ہوں یا غیر ہوں...غرض جب والد جسمانی کی یہ رعایت ہے کہ ان کی والدہ تو والدہ ہی ہے اور منکوحات الاب بھی ان پر حرام ہیں تو منکوحات والد روحانی تو اس سے زیادہ حرام و محترم ہوں گی...

باقی رہی یہ بات کہ منکوحات والد جسمانی تو سب کی سب حرام ہو ویں مدخولہ بہا ہوں کہ نہ ہوں اور منکوحات والد روحانی میں مدخولہ بہا کی تخصیص کی گئی اور غیر مدخولہ بہا حلال رہیں حالانکہ تفاوت مراتب ابوتین اس بات کو مقتضی تھا کہ اگر یہ فرق ہوتا تو برعکس ابوت جسمانی میں ہوتا سو اس کا جواب ان شاء اللہ چند اوراق کے بعد آتا ہے بالفعل قابل عرض مضامین ہیں ادھر کان رکھیے اور مضامین مسطورہ سے سینہ بھریے کہ اس ناکام ہیچمدان نے بعد تسوید تقریر ابوت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم جو جملہ "وَاَزْوَاجُهٗ اُمَّهٰتُهُمْ" اور جملہ "اَلنَّبِیُّ اَوْلٰی بِالْمُؤْمِنِیْنَ مِنْ اَنْفُسِهِمْ" سے محض بہ ہدایت خداوندی ثابت کیا تھا...بغرض اطمینان و تصدیق مولانا و مخدومنا رونق طریقت زیب شریعت مولانا رشید احمد گنگوہی سلمہ اللہ تعالیٰ وادام فیوضہ کی خدمت میں عرض کی تو یوں ارشاد فرمایا:

تفسیر مدارک میں ہے کہ ایک قرأۃ میں مابین جملتین اعنی جملہ "اَلنَّبِیُّ اَوْلٰی بِالْمُؤْمِنِیْنَ مِنْ اَنْفُسِهِمْ" اور جملہ "وَاَزْوَاجُهٗ اُمَّهٰتُهُمْ" اور ایک جملہ "وَهُوَ اَبٌ لَّهُمْ" بھی ہے اس بات کے سننے سے کیا عرض کروں کہ کس

قدر شادمانی ہوئی... یہ ہیچمدان تو تصدیق مسطور ہی کو غنیمت جانتا تھا اپنی یہ قدر و منزلت نہ تھی کہ خود عالم بالا سے میرے کلام کی تصدیق کی جائیگی... لیکن الحمدللہ ثم الحمدللہ اس بات کو سن کر اطمینان ہو گیا، پھر بنظر مزید اطمینان مدارک و بیضاوی و معالم کو دیکھا تو جو مولانا نے فرمایا تھا وہی نکلا...

بالجملہ جملہ "اَلنَّبِیُّ اَوْلٰی بِالْمُؤْمِنِیْنَ مِنْ اَنْفُسِہِمْ" جملہ "وَاَزْوَاجُہٗ اُمَّہَاتُہُمْ" کے لیے بمنزلہ علت ہے اور جملہ "وَاَزْوَاجُہٗ اُمَّہَاتُہُمْ" اس کے لیے بمنزلہ معلول ہے اور جملہ "وھو اب لھم" کو بھی ملحوظ رکھا جائے تو اوّل ثانی کے لیے علت یا ثانی اوّل کے لیے تفسیر ہے... چنانچہ تقاریر گزشتہ سے اس بیان کی تصدیق واضح ہے... پھر جملہ "وَاَزْوَاجُہٗ اُمَّہَاتُہُمْ" جملہ "وَھُوَ اَبٌ لَّھُمْ" پر متفرع اعنی یہ علت ہے تو وہ معلول ہے...

اب ناظرین اوراق کی خدمت میں یہ عرض ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات کا ذاتی ہونا تو بوجہ ابوت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جو لوازم منشائیت روحانی سے ہے ثابت ہو گیا اور وہ جو ہم نے دعویٰ کیا تھا کہ اگر موافق اقوال مشہود حرمت ازواج مطہرہ ثمرۂ امومت ازواج مطہرات رضی اللہ عنہن ہے... نتیجہ حیات سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نہیں تب بھی کچھ حرج نہیں کیونکہ اُمہات المؤمنین ہونا ازواج کا خود ثمرۂ حیات ہے... چنانچہ بخوبی مدلل ہو گیا مگر یہ بات ابھی موجب دل پاش پاش ہے کہ حرمت ازواج مطہرات رضی اللہ عنہن اور عدم توریث اموال نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اور سلامت اجساد انبیاء علیہم السلام موافق تحقیق گزشتہ فقط مضامین مذکورہ بالا سے موجہ و مدلل نہیں ہو سکتے... وجہ اس کی یہ ہے کہ تحقیقات مشار الیہا سے فقط ضرورت و دوام حیات روحانی حضرت حبیب ربانی صلی اللہ علیہ وسلم ثابت ہوتی ہے اور دُعاوی مذکورہ حیات جسمانی کے ثبوت پر موقوف ہیں اس لیے گزارش ہے کہ واقعی قدر مذکورہ دعاوی مذکورہ کے اثبات کے لیے کافی نہیں اور میں نے بھی اب تک یہ

دعویٰ نہیں کیا کہ یہ تقریب تام ہے مگر اس کو کیا کہئے، مطالب مذکورہ بے مقدمات مسطورہ ثابت ہی نہیں ہو سکتے تھے اس لیے بطور تمہید اوّل جو کچھ مسطور ہوا مسطور ہوا

بعد تمہید مقدمات مسطورہ اور مقدمات ضروریہ معروض ہیں کان لگا کر سنئے کہ موت وحیات میں تقابل کا انکار تو ہو ہی نہیں سکتا، اگر کلام ہو تو تعیین تقابل میں کلام ہو... سو تقابل تضائف اور تقابل ایجاب وسلب تو اسی جگہ بن نہیں سکتا... ہو نہ ہو تقابل تضاد یا تقابل عدم وملکہ ہو تقابل تضائف کے نہ ہونے کی تو یہ وجہ ہے کہ حیات کا تعقل موت پر موقوف نہیں، اگر تقابل تضائف ہوتا تو طرفین کا تعقل ایک دوسرے پر موقوف ہوتا اور تقابل ایجاب وسلب ہو تو یہ معنی ہوں کہ موجودات میں کوئی چیز ایسی نہ ہو جس پر حیات یا موت بحمل مواطات صادق نہ آئے... سو اوّل تو احیاء واموات ہی ایسے ہیں کہ ان پر حیات وموت دونوں صادق نہیں آتے، دوسرے جمادات وغیرہ پر حیات و موت چھوڑ حی ومیّت کا اطلاق بھی نہیں کر سکتے... چنانچہ ظاہر ہے ہاں تقابل تضاد و تقابل عدم وملکہ ہے اس میں بحسب ظاہر تو تقابل عدم وملکہ غالب معلوم ہوتا ہے اور باعتبار اشارہ "خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَیٰوۃَ الخ" اور حدیث ذبح موت تقابل تضاد غالب معلوم ہوتا ہے کیونکہ مخلوقیت صفات موجودات اور وجودات میں سے ہے اعدام کو اس سے کیا سروکار، بہرحال یہ دو احتمال ہیں سو ان میں سے جونسا احتمال مسلم ہو ہمارا مطلب ان شاء اللہ نکل آئے گا... ہاں یوں سمجھ کر کہ جہل سے علم بہتر ہے ہم بھی شاید مناسب دیکھ کر اس باب میں کچھ اشارہ کر جائیں...

بالجملہ مابین موت وحیات تقابل تضاد ہو یا تقابل عدم وملکہ

بہرحال ہر چہ بادا باد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور مؤمنین کی موت میں بھی مثل حیات فرق ہے... ہاں فرق ذاتیت وعرضیت متصور نہیں... وجہ اس فرق کی وہی تفاوت حیات ہے یعنی حیات نبوی بوجہ ذاتیت قابل زوال نہیں اور حیات مؤمنین بوجہ عرضیت قابل زوال ہے اس لیے وقت موت حیات نبوی صلی اللہ علیہ وسلم زائل نہ

ہوگی ہاں مستور ہو جائے گی اور حیات مؤمنین ساری یا آدھی زائل ہو جاوے گی... سو درصورت تقابل عدم و ملکہ اس استتار حیات میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو تو مثل آفتاب سمجھئے کہ وقت کسوف قمر بے اوٹ میں حسب مزعوم حکما اس کا نور مستور ہو جاتا ہے، زائل نہیں ہوتا یا مثل شمع چراغ خیال فرمائیے کہ جب اس کو کسی ہنڈیا یا مٹکے میں رکھ کر اوپر سے سرپوش رکھ دیجئے تو اس کا نور بالبداہت مستور ہو جاتا ہے زائل نہیں ہو جاتا اور دربارۂ زوال حیات مؤمنین کو مثل قمر خیال فرمائیے کہ وقت خسوف اس کا نور زائل ہو جاتا ہے فقط وہ صقالت وصفائی اصلی باقی رہ جاتی ہے یا مثل چراغ سمجھئے کہ گل ہو جانے کے بعد اس میں نور بالکل نہیں رہتا، البتہ روغن یا فتیلہ یا کسی قدر تھوڑی دیر تک سر فتیلہ میں آتش باقی رہ جاتی ہے...

اور درصورت تقابل تضاد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے استتار حیات کو ایسا سمجھئے جیسے معمولی برودت آب سرد گرم کرنے کے وقت حرارت آتش سے دبی جاتی ہے اور زوال حیات مؤمنین کو ایسا سمجھئے کہ خاک وپتھر وچوب وغیرہ اوّل کسی وجہ سے مثل نزول برف وغیرہ سرد ہوں پھر بوجہ حرارت آفتاب یا استعمال نار گرم ہو جائیں، آب سرد کی سردی معمولی جو وقت نہ ہونے اسباب حرارت کے ہوتی ہے، آگ سے گرم کرنے کے بعد زائل نہیں ہو جاتی... البتہ زیر پردۂ حرارت مستور ہو جاتی ہے، ورنہ زوال محض ہو تو یہ برودت معمولی پھر صفت ذاتیہ نہ ہوگی! صفت عرضیہ ہوگی جس کے لیے کوئی موصوف بالذات سوا ذات آب ضرور ہے کیونکہ ہر بالعرض کے لیے ایک موصوف بالذات واجب ہے مگر ہم دیکھتے ہیں کہ برودت معمولی کے لیے کوئی سبب خارجی نہیں بلکہ مفارقت اسباب حرارت عارضہ مثل نار و آفتاب جو پھر برودت ہی عائد حال آب ہوتی ہے...

اس سے صاف یہ بات روشن ہے کہ یہ صفت کسی سبب خارجی سے حادث نہیں ہوتی اقتضائے ذات آب ہے اور خاک پتھر چوب وغیرہ میں ظاہر ہے کہ دونوں حالتیں خارج ہی سے آئی ہیں، خداداد ہیں، خانہ زاد نہیں ایک جاتی ہے تو دوسری

اس کی جگہ آجاتی ہے اور اگر اس مثال میں دربارۂ الطباق حال کچھ خلجان ہے تو ہم اوّل تو آب سرد ہی کو پیش کرتے ہیں، پر بایں شرط کہ اوّل بوجہ برف وغیرہ حالت اصلیہ سے زیادہ بارد ہو اور پھر بوسیلہ آتش وغیرہ حالت اصلیہ سے زیادہ گرم کرلیں یا اوّل بوجہ آتش وغیرہ اسباب حرارت حد اصلی سے زیادہ گرم ہو اور پھر بوسیلۂ برف مثلاً حد اصلی سے زیادہ سرد کرلیں... ان دونوں صورتوں میں ظاہر ہے کہ دونوں کیفیتیں جیسے باہم متضاد ہیں ایسے ہی دونوں اصلی نہیں دونوں کی دونوں عرضی ہیں بوسیلہ اسباب خارجہ جن میں یہ صفتیں بالذات پائی جاتی ہیں آب مذکور میں بالعرض آجاتی ہیں اور بوجہ تضاد مذکور مجتمع نہیں ہوتیں ایک زائل ہولیتی ہے تب دوسری کیفیت اس کے قائم مقام ہوتی ہے...

دوسری اور مثالیں بہت ہیں کپڑا، چاندی بذات خود سپید ہیں اور شجرف سونا بذات خود سرخ ہیں، نیل بذات خود نیلا ہے اور زعفران وغیرہ بذات خود زرد ہیں، ان میں سے بعض اشیاء پر اور رنگ چڑھا لیتے ہیں، چاندی پر سنہرا جھول اور سفید کپڑے کو کسی رنگ میں رنگ لیتے ہیں اور سونے پر روپیلا جھول دے کر رنگ اصلی چھپا دیتے ہیں...

ان صورتوں میں کسی عاقل کے نزدیک اشیاء معلومہ کا رنگ اصلی جدا نہیں ہو جاتا... ہاں اِس میں بھی کچھ شک نہیں کہ عارضی رنگوں کے نیچے چھپ جاتا ہے اور اگر انہیں الوان عارضہ کو بوسیلۂ آب یا سوہان وغیرہ جدا کر کے سوائے الوان اصلیہ کے اور کوئی رنگ مثل رنگ زائل اشیاء مذکورہ پر چڑھا دیں، کپڑے کو کسی اور رنگ میں رنگ لیں اور چاندی سونے پر اوّل جھول کو ریت کہ دوسرا کوئی اور جھول کرلیں تو بے شک لون اوّل زائل ہو جاوے گا اور رنگ ثانی اس کے قائم مقام ہو جاوے گا... اب بعد اس کے کہ کیفیت استتار و زوال حیات دل نشین ہوگئی، ہم کچھ اور آگے بڑھتے ہیں اور مضامین باقیہ ضروریہ کو عرض کرتے ہیں...

اہل عقل میں سے کسی کو اس میں تامل نہ ہوگا کہ حیات اولاً و بالذات صفات روح میں سے ہے اور ثانیاً و بالعرض بوسیلہ تعلق معلوم الوجود مجہول

الکیفیت جو روح کو اپنے بدن کے ساتھ حاصل ہے حیات روحانی جسم عنصری پر عارض ہو جاتی ہے ورنہ جسم بذات خود موصوف بالحیات نہیں بلکہ مثل آب گرم کہ بوسیلہ آتش گرم ہو کر تا وقت مجاورت و مقارنت آتش گرم رہتا ہے جسم عنصری بھی بوجہ تعلق روحانی زندہ ہو کر تا وقت مجاورت روح زندہ رہتا ہے... پھر جیسے پانی بعد زوال مجاورت و مقارنت مذکورہ شیئاً فشیئاً ٹھنڈا ہو کر اپنی حالت اصلیہ پر آجاتا ہے بدن حیوانی بھی بعد زوال تعلق مذکور شیئاً فشیئاً اپنی حالتیں بدل کر جمادیت اصلیہ پر آجاتا ہے... خیر حیات کا بہ نسبت روح اصلی ہونا اور بہ نسبت بدن عرضی ہونا تو ظاہر تھا...

اب اس کی تحقیق چاہیے کہ موت اوّل کس کی صفت ہے اور پھر کس پر عارض ہوتی ہے... سو مخدوم من اوّل تو خداوند کریم ارشاد فرماتے ہیں: "وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ اَنْ تَمُوْتَ الخ" اور "كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ" ان دونوں آیتوں میں انتساب موت الی النفس ہے جس سے نفس اعنی روح کا معروض موت ہونا صاف آشکارا ہے دوسرے تقابل میں اتحاد محل معتبر ہے سو ارواح و اجسام دونوں کی حیات کے مقابلہ میں ایک موت بھی ہوگی... فرق ہوگا تو یہی ہوگا کہ کہیں موت ساتر حیات ہو کہیں رافع و مزیل ہو، ہاں اجسام مؤمنین اُمت کی موت کے لیے بھی کچھ ضرورت نہیں کہ اوّل عروض موت روحانی یا زوال حیات ارواح ہوا ہے بلکہ انقطاع تعلق معلوم ہی کافی ہے...

چنانچہ ظاہر ہے قمر مشرق سے مغرب کو جاتا ہے اور اس حرکت میں ایک قطع زمین سے تعلق پیدا ہوتا ہے تو ایک قطع سے زائل بھی ہوتا ہے کچھ تو بوجہ کرویت ارض یہ بات ضرور ہے اور کچھ بوجہ حیلولت در و دیوار و ابر و غبار، یہ بات پیش آتی ہے سو قطعات زمین کا بے نور ہو جانا اس صورت میں ویسا ہی ہے جیسا وقت خسوف تام پر وقت خسوف اوّل یہ صدمۂ بے نوری قمر کو پہنچتا ہے، پھر اس کے باعث قطعات زمین بے نور ہو جاتے ہیں اور درصورت زوال تعلق دامن حال قمر تک کوئی صدمہ نہیں پہنچتا... البتہ قطعات زمین بے نور ہو جاتے ہیں...

رہا جسد اطہر حضرت ساقی کوثر صلی اللہ علیہ وسلم سو ہر چند اس کی موت کی بھی دو صورتیں ہیں... ایک تو وہی عروض موت، دوسرے زوال علاقۂ روح اقدس و جسد مقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم...

بالجملہ انفکاک علاقہ فیما بین روح پاک و جسد مصفی ممکن ہے اور کیوں نہ ہو جو حادث ہے اس کا زوال بھی ممکن ہے اور اس کا عدم بھی وجود کے برابر مرتبہ امکان میں امکان رکھتا ہے لیکن عالم اسباب میں کسی سبب کے ساتھ ارتباط مسببیت نہیں یعنی جیسے عالم اسباب میں تنویر ارض وسماء کے لیے شمس وقمر احراق اجسام سوختنی کے لیے آتش حرارت پرور تبرید کے لیے آب تسکین خاطر کے لیے جواب باصواب خدائے مسبب الاسباب نے بنایا ہے...

اس طرح قطع علاقہ روح اطہر حضرت ساقی کوثر صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے لیے کوئی سبب نہیں بنایا وجہ مطلوب ہے تو سنئے: روح کو بدن کے ساتھ تعلق بغرض تکمیل روح ہے رفتار و گفتار داد و دہش مثل ابصار و استماع سب اسی پر موقوف ہیں... غرض بغرض اتمام فاعلیت تکمیل مؤثریت تعلق بدن کے روح کو اسی طرح حاجت ہے جیسے بغرض کتابت کاتب کو قلم کی ضرورت ہے، یا بخار کو تنشیہ وغیرہ کی حاجت ہے اگر یہ آلہ بدن نہ ہو تو روح اپنے تمام اعمال وافعال میں مثل معذوران بے دست و پا معذور ہے...

بالجملہ مقصود بالذات علاقہ بدنی سے اتمام فاعلیت ہے اور اگر انفعال پیش آجائے مثلاً اگر کوئی شخص بوسیلہ بدن کسی ضارب کا مضروب ہو جائے تو یہ غرض اصلی نہیں اور زیادہ توضیح منظور ہے تو سنئے:

کمالات کی دو قسمیں ہیں، ایک کمال علمی، دوسرا کمال عملی، کمال علمی بذات خود مقصود نہیں، بذات خود اگر مقصود ہے تو کمال عملی ہے ہاں حصول کمالات عملی بے وساطت کمال علمی متصور نہیں اس لیے تکمیل علمی بھی مقصود و مطلوب ہو جاتی ہے... چنانچہ خدا کی معرفت بغرض خوف وشوق مطلوب ہے اور خوف وشوق بغرض امتثال امر ادھر علوم

شریعت وطریقت کا بغرض عمل مطلوب ہونا ظاہر و باہر ہے بایں ہمہ خداوند تعالیٰ شانہ کلیہ ارشاد "وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِيَعْبُدُوْنَ وَمَآ اُمِرُوْا اِلَّا لِيَعْبُدُوا اللّٰهَ مُخْلِصِيْنَ لَهُ الدِّيْنَ" خود اس بات کا گواہ ہے کہ مطلوب بالذات عمل ہے نہ علم...

دوسرے "اِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقٰكُمْ" وغیرہ آیات سب اسی جانب مشیر ہیں... علاوہ بریں عامل بے علم کا محمود خلائق ہونا اور عالم بے عمل کا مطعون عالم ہونا سبھی جانتے ہیں، پھر دیکھیے اس سے کیا نکلتا ہے... غرض یہ امر بدیہی ہے کہ علم آلہ عمل ان سب سے زیادہ یہ ہے کہ اس تعلق کا ثمرہ بدن کے حق میں فقط حیات جسمانی ہے اور حیات فقط بغرض عمل مطلوب ہے...

چنانچہ فرماتے ہیں: "خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيٰوةَ لِيَبْلُوَكُمْ اَيُّكُمْ اَحْسَنُ عَمَلاً جملہ لِيَبْلُوَكُمْ اَيُّكُمْ الخ" سے صاف ثابت ہے کہ عمل اصل ثمرہ حیات ہے اور مطلوب بالذات ہے... سو حیات کا عمل میں مؤثر ہونا تو محتاج بیان نہیں، رہی موت اس کا خوف اور پھر ایمان بعث جیسا باعث امتثال امر ہے ایسا اور کوئی امر نہیں... اس وجہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی ارشاد فرمایا ہے: "اَكْثِرُوْا ذِكْرَ هَاذِمِ اللَّذَّاتِ اَلْمَوْتُ"

بالجملہ حیات اصلی منشاء اعمال اور مبداء اعمال ہے بالذات اعمال کو مقتضی اور اعمال کے لیے مادہ قریب ہے اور موت بالذات تو مانع عمل ہے پر بالتبع مقتضی اعمال ہو جاتی ہے، چنانچہ مذکور ہوا... اس وقت حاصل حیات قدرت ذاتی علی الاعمال اور حاصل موت عجز عن الاعمال ہوگا، یعنی قدرت عملیہ اور قوت اختیاریہ کا رُک جانا ہوگا اور مورد حیات و موت اصل میں قوت عملی اور قدرت اختیاری ہوگی... چنانچہ آیت: "اَللّٰهُ يَتَوَفَّى الْاَنْفُسَ حِيْنَ مَوْتِهَا وَالَّتِيْ لَمْ تَمُتْ فِيْ مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِيْ قَضٰى عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْاُخْرٰى اِلٰى اَجَلٍ مُّسَمًّى" بھی بالالتزام اس دعویٰ کی مصدق ہے اس لیے کہ امساک و

ارسال صلوح حرکت کو مقتضی ہیں سو محل میں بجز حرکت اور کیا ہوتا ہے...

بالجملہ حیات وموت امساک وارسال قوت عملی ہے، قوت علمی کو اس میں کچھ دخل نہیں، اگر چہ اہل ظاہر بقاء علم وزوال علم کو حیات اور موت پر موقوف سمجھتے ہیں...اس جگہ سے امکان ادراک ثواب وعقاب قبر اموات کے لیے مسلم ہو گیا ہو گا مگر اس قدر ملحوظ خاطر ناظران اوراق رہے کہ جس حیات کا ثمرہ عمل ہے وہ حیات بالفعل ہے اعمال روحانی اور افعال قلوب کے لیے حیات روحانی بالفعل چاہیے اور اعمال جسمانی کے لیے حیات جسمانی بالفعل لازم ہے... باقی حیات روحانی بالقوہ جو عین قوت عملیہ ہے اور حیات جسمانی بالفعل جو تعلق قوت عملیہ مذکورہ بالبدن ہے اور چیز ہے ان مراتب بالفعل کے زوال سے ان مراتب بالقوہ کا زوال لازم نہیں آتا جو یہ شبہ ہو کہ عجز عن الاعمال عدمی ہے...سو اگر یہی عجز حقیقت موت ہے تو یہ بات تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت بھی واجب التسلیم ہو گی پھر وہ دعویٰ حیات روحانی وجسمانی کیونکر ثابت کیجئے گا...علاوہ بریں عجز اصلی اور ہے اور عجز خارجی اور، یہاں بوجہ عروض امر خارجی کہ حقیقت میں اسی کو درصورت تضاد موت کہنا چاہیے نہ اس عجز کو یہ عجز لازم آجاتا ہے تو جیسے کسی زور آور کے دبا لینے سے کمزوروں سے بعض افعال صادر نہیں ہو سکتے اور بظاہر عاجز سمجھے جاتے ہیں اور وہ مُردہ نہیں کہلاتے ایسے ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور انبیاء کرام علیہم السلام کو بوجہ عروض موت یا عدم اسباب ارسال باعتبار خارج عاجز سمجھئے اور میت سمجھئے باعتبار اصل حقیقت عاجز اور میت خیال نہ فرمایئے

جب یہ مقدمہ مہد ہو چکا تو بغور سنئے کہ تعلق کی دو قسمیں ہیں، ایک تعلق فعلی اور فاعلی دوسرا انفعالی اور منفعلی مثلاً نور کا تعلق آفتاب کے ساتھ فعلی ہے اور آفتاب کا تعلق نور کے ساتھ فاعلی ہے اور زمین وغیرہ کے ساتھ اسی نور کا تعلق انفعالی اور زمین وغیرہ کا تعلق اسی نور کے ساتھ منفعلی ہے یا مثلاً نور کا تعلق شمع وچراغ کے ساتھ فعلی اور چراغ وشمع کا تعلق اسی

نور کے ساتھ فاعلی اور زمین وغیرہ کے ساتھ اسی نور کا تعلق انفعالی اور زمین وغیرہ کا تعلق اسی نور کے ساتھ منفعلی ہے...

اور یہ قاعدہ ہے اور پہلے بھی اس کی طرف اشارہ گزرا کہ فاعل و منفعل کے بیچ میں کوئی شے حائل و حاجب ہوتی ہے تو وہ شئی مانع تعلق انفعالی و منفعلی ہوتی ہے کیونکہ خود قائم مقام منفعل ہو جاتی ہے اور منفعل ہو جاتی ہے، پر مانع تعلق فعلی و فاعلی نہیں ہوتی اس طرف شان وحدہ لاشریک لہ ہوتی ہے اور کیوں نہ ہو خداوند خالق کو جمیع قویٰ افعال اور افعال کے ساتھ تعلق فاعلی ہے اور ان مبادی اور قویٰ اور افعال کو اس کے ساتھ تعلق فعلی ہے... سو جس کو یہ شان میسر آتی ہے اس کے لیے بقدر مرتبہ شان وحدہ لاشریک لہ بھی حاصل ہو جاتی ہے...

مثلاً اگر کوئی جسم قابل تعلق نور آفتاب اور زمین یا شمع و چراغ اور زمین کے مابین حائل ہوتا ہے تو وہ مانع تعلق انفعالی نور اور مانع تعلق منفعلی زمین ہوتا ہے یعنی اس تعلق کو زمین سے چھین کر اپنے تصرف میں لے آتا ہے... آفتاب و شمع چراغ کے ساتھ نور مذکور کو جو تعلق تھا وہ تعلق بدستور رہتا ہے اس میں کچھ فرق نہیں آتا بلکہ تعلق مذکور اور قوی ہو جاتا ہے، اس لیے کہ منفعل اوّل کی نسبت منفعل ثانی یعنی حائل و حاجب فاعل سے قریب ہوتا ہے اور نور مذکور کو آپ جانتے ہیں جتنا رکتے جاؤ فاعل ہی کی طرف کو ہٹتا آتا ہے... اگر چراغ کو کسی چھوٹی سی ہنڈیا میں بند کر دیجئے تو وہ نور منتشر جو پہلے دور دور تک پھیلا ہوا تھا متداخل و مندمج ہو کر فقط ہنڈیا ہی میں سما جاتا ہے اور شعلہ چراغ سے سطح داخل ہنڈیا تک نور شدید ہو جاتا ہے... سو گو سطح ہنڈیا ہی اس صورت میں بہ نسبت اس حال کے کہ نور کا کوئی روکنے والا نہ ہوتا زیادہ روشن ہوگی... مگر شعلۂ چراغ کی سطح کے متصل بھی نور بہ نسبت سابق شدید ہوگا اور اگر بالفرض کوئی چیز مابین فاعل و منفعل حاجب و حائل تو نہ ہو پر شرائط انفعال مفقود ہو جائیں مثلاً تقابل و تحاذی فوت ہو جائے یا منفعل معدوم ہو جائے تو اس وقت گو تعلق

اوّل شدید و مستحکم نہ ہو پر زوال ونقصان بھی متصور نہیں...

ان سب مضامین کے بعد یہ عرض ہے کہ حیات وموت تو حسب تحقیق سابق ارسال و امساک قوت عملی کا نام ہوا اور تعلق حیات بالبدن تعلق فعلی و فاعلی ہے... چنانچہ ابھی عرض خدمت کر چکا ہوں تو اس صورت میں مانع تعلق قوت عملیہ بالاعمال تو متصور ہوگا پر منع تعلق قوت عملیہ بالبدن جو مبداء افعال اور منشاء حیات ہے متصور نہیں ہاں اگر تعلق گو قوت عملیہ کا بدن کے ساتھ تعلق فعلی و فاعلی نہ ہو بلکہ تعلق انفعالی اور منفعلی بھی ہو تو اس وقت گو بجہت فعل وفاعل قوت مذکورہ کے تعلق کا ارتفاع ممتنع ہو، پر بجہت انفعال ومنفعل متصور ہے...

سو یہ بات حیات جناب سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تو متصور نہیں کیونکہ آپ کی حیات مستعار نہیں کسی دوسرے کا طفیل نہیں... پر یہ نسبت حیات اُمت البتہ ممکن ہے کیونکہ حیات روح مبارک صلی اللہ علیہ وسلم کو موافق مقتضائے تحقیقات سابقہ ابدان مؤمنین کے ساتھ تو تعلق انفعالی ومنفعلی ہے اور آپ کے بدن اطہر کے ساتھ تعلق فعلی وفاعلی ہے اور بناء حیات وموت قوت عملیہ پر ہے اور وہ قوت آپ میں ذاتی اور سوا آپ کے اوروں میں عرضی ہے... سو اس کو اگر ابدان مؤمنین کے ساتھ تعلق ہوگا تو لاجرم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اعتبار سے انفعالی اور افعال کے اعتبار سے فعلی ہوگا اور اس حیات سے ابدان مؤمنین کی ایسی مثال ہوگی جیسے آئینہ کہ ادھر سے آفتاب کے مقابل ادھر زمین وغیرہ سے آمنا سامنا، سو جیسے آئینہ وزمین کے بیچ میں کوئی چیز حائل ہو جائے تو پھر نور خالص سارا کا سارا آئینہ کی طرف سمٹ جاتا ہے، زمین کی طرف آدھا رہے نہ تہائی اور اگر کوئی چیز آفتاب اور آئینہ کے مابین حائل ہوتی ہے تو پھر دو نور آئینہ سے چھوٹ کر سارا کا سارا آفتاب کی طرف ہو لیتا ہے مگر درصورت یہ کہ جسم حائل مابین آفتاب و آئینہ حائل ہو تو پھر فقط آئینہ ہی بے نور نہیں ہوتا زمین بھی بے نور ہو جاتی ہے...

سوا گر موت امر وجودی ہے اور موت وحیات میں باہم تقابل تضاد ہے اور یہی حق معلوم ہوتا ہے... چنانچہ آیات و احادیث اس پر دال ہیں تو پھر موت مؤمنین کی تو یہ صورت ہوگی کہ مابین روح نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اور مابین معروضات ارواح مؤمنین جن کی تسلیم سے موافق تحقیقات سابقہ چارہ نہیں وہی امر وجودی حائل ہو جائے اور تعلق حیات نبوی صلی اللہ علیہ وسلم جو معروضات مذکورہ کے ساتھ انفعالی تھا منقطع ہو جائے اور اس وجہ سے وہ تعلق فعلی بھی جو ابدان کے ساتھ حاصل تھا مقطوع ہو جائے اور موت حقیقی ظہور میں آئے اور اگر موت امر عدمی ہے اور باہم تقابل عدم وملکہ ہے، تب اس کا انجام یہی ہوگا کیونکہ انفکاک تعلق انفعالی جو مابین روح مقدس حضرت سید ابرار صلی اللہ علیہ وسلم اور معروضات ارواح مؤمنین حاصل ہے، ضرور ہے مگر بہر طور تقابل تضاد ہو یا تقابل عدم وملکہ انفکاک علاقہ انفعال حیات ومنفعلی معروضات جسم کے بے جان ہو جانے کو مستلزم ہے کیونکہ معروضات مذکورہ اگر خود اجسام ہیں تب تو حال ظاہر ہے اس وقت مثال انفعال وفعل وفاعلی ومنفعلی نور وآئینہ سراپا منطبق ہے اور اگر معروضات مذکورہ سوا اجسام کے اور کچھ ہیں اور یہی حق معلوم ہوتا ہے اس لیے کہ ثبوت ارواح پہلے سے ثابت معلوم ہوتا ہے... تب بیش بریں نیست کہ قوت عملیہ روح کو بدن کے ساتھ یہی ایک تعلق حاصل ہے مگر وہ تعلق فعلی ہے انفعالی نہیں، چنانچہ پہلے معروض ہو چکا...

اس صورت میں یہ تعلق فرع انفعال نہ ہوگا بلکہ مثل تعلق نور جو آفتاب کے ساتھ حاصل ہے اوّل سے فعلی ہوگا، سو اس میں ہمارا کیا نقصان ہے ہمارا مطلب تو یہ ہے کہ اگر تعلق حیات معروضات کے ساتھ نہ ہوگا تو ابدان کے ساتھ بھی نہ ہوگا کیونکہ تعلق کے لیے اوّل وجود متعلق ضرور ہے...

بالجملہ اس صورت میں اور بھی تخفیف تصدیع وتقلیل خلجان ہے مگر اس بناء پر یہ بات خوب روشن ہوگی کہ مابین روح اطہر حضرت سرور عالم اور جسد مطہر جناب

رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کسی حائل اور حاجب کی گنجائش نہیں جو موت بمعنی القطاع علاقہ حیات متصور ہو کیونکہ علاقہ روح وجسد حسب تحقیق تازہ فعلی ہے اور اس علاقہ کے القطاع کی کوئی صورت نہیں، پھر مداخلت مانع وحاجب ہو تو کیونکر ہو...

اس صورت میں یہ فرق ہاتھ لگا کہ تعلق حیات و بدن نبوی صلی اللہ علیہ وسلم قابل انفکاک نہیں... پھر موت جسمانی حضرت حبیب ربانی جو کسی طرح قابل انکار نہیں بجز اس کے متصور ہی نہیں کہ حیات مذکور زیر پردہ موت مستور ہو جائے اور موت جسمانی حبیب ربانی صلی اللہ علیہ وسلم میں بھی مثل موت روحانی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم استتار حیات بدستور مسطور سمجھی جائے اور مؤمنین بآیت مرقومہ خواہ روحانی ہو خواہ جسمانی القطاع علاقہ حیات ہو، ہاں یہ بات ممکن ہے کہ خداوند کریم اپنی قدرت کاملہ سے اس علاقہ فعلی کو بھی توڑ دے اس لیے کہ جیسے نور مقتضائے ماہیت آفتاب اعنی جسم کروی نہیں ورنہ ہر کرہ یا ہر جسم نورانی ہوا کرتا بلکہ لازم وجود خارجی ہے ایسے ہی علاقہ فعلی حیات مذکور ممکن الانقطاع ہے لازم ماہیت نہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بدن مبارک کے حق میں لازم وجود خارجی اور دائم بدوام ذات الموضوع ہے اور مؤمنین کے ابدان کے حق میں محمول عرفیہ عامہ اعنی دائم بشرط انفعال اس لیے ممکن ہے کہ علاقہ روح وجسد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم بے وجہ اور علاقہ روح وجسد مؤمنین بے زوال انفعال معروضات توڑ ڈالیں مگر وعدہ الٰہی یہی ہے کہ علاقہ روح وجسد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم منقطع نہ ہوگا...

چنانچہ "وَلَا اَنْ تَنْكِحُوْا اَزْوَاجَهٗ مِنْ م بَعْدِهٖ اَبَدًا" بعد ملاحظہ اجازت عامہ جو درصورت موت ازواج آیت "وَالَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُوْنَ اَزْوَاجًا يَّتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ وَّعَشْرًا" سے دربارۂ نکاح متوفی عنہا زوجہا ثابت ہے اس پر دلالت کرتی ہے یعنی علی العموم آیت "يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ" تو بعد عدت درصورت زوال حیات القطاع نکاح پر شاہد ہے اور آیت "وَلَا اَنْ تَنْكِحُوْا اَزْوَاجَهٗ" حرمت نکاح ازواج مطہرات پر الی الابد دال ہے... پھر تطبیق کی

بجز اس کے اور کیا صورت ہے کہ نکاح منقطع نہ ہوا ہو اور بقاء نکاح بے بقاء علاقہ روح و جسد متصور نہیں مگر اجازت نکاح ازواج شہداء اور تقسیم اموال شہداء بقدر میراث جو احادیث صحیحہ اور اجماع سے ثابت ہے انقطاع حیات پر دال ہے...

ادھر آیت "کل نفس ذائقة الموت" ذوق موت پر شاہد ہے... سو یہ بات کہ انقطاع حیات بھی ہو اور ذوق موت بھی ہو جبھی متصور ہے کہ مابین حیات شہداء اور حیات نبوی صلی اللہ علیہ وسلم جو مبداء حیات مؤمنین ہے حجاب موت حائل ہو... پھر حیات شہداء ہو تو یوں ہو کہ اس حجاب کو رفع کر کے چاہیں تو یوں ہی رکھیں چاہیں کسی اور بدن کے ساتھ چھوڑ دیں اور بظاہر شہداء کے لیے یہی ہوتا ہے...

چنانچہ احادیث مشعرہ ادخال "اجواف طیرٍ خضرٍ" اور لفظ "عند ربهم" جو آیت "لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِيْنَ قُتِلُوْا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ اَمْوَاتًا" میں واقع ہے اس پر دال بھی ہیں ورنہ اس سے بھی کیا کم کہ اوّل انفعال مذکور بھی زائل ہو جائے... پھر نئے سرے سے ایجاد و انفعال کے بعد ابدان طیور خضر کے ساتھ علاقہ لگا دیں اور یہی تعلق حیات شہداء کے لیے کافی ہے اور اس امر کی تسلیم سے تو چارہ ہو ہی نہیں سکتا کہ تعلق مابین ارواح شہداء اور اجساد شہداء منقطع ہو جائے... گو علاقہ فیما بین روح نبوی صلی اللہ علیہ وسلم و ارواح شہداء جو سرمایہ حیات شہداء ہے، بحال خود باقی رہے اور اس وجہ سے حیات روحانی تو زائل نہ ہو پر حیات جسمانی شہداء منقطع ہو جائے اور یہ انقطاع بوجہ انقباض و انقلاع روح ہو جن کے باعث حیات روحانی شہداء وقت موت مشابہ حیات جسمانی انبیاء وقت موت ہو...

الغرض آیت "كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ" اور آیت "لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِيْنَ الخ" دونوں صحیح رہیں اور پھر انبیاء و شہداء کی حیات میں تفاوت رہے یعنی شہداء میں وجود حیات روحانی وقت موت جسم خاکی سے کچھ تعلق باقی نہ رہے اور اس وجہ سے حرمت ازواج اور سلامت اجساد اور عدم میراث لازم نہ آئے لیکن ہر چہ بادا باد بعد موت نہ ارواح شہداء کو ان ابدان کے ساتھ تعلق باقی رہتا ہے نہ ارواح اور مؤمنین کو اتنا فرق ہے

کہ بمجرد انقطاع علاقہ جسد اوّل یا بعد چندے شہداء کی ارواح کو تو اور ابدان کے ساتھ تعلق پیدا ہو جاتا ہے اور اس حساب سے ان کو حیات روحانی وجسمانی دونوں حاصل ہو جاتی ہیں اور باقی مؤمنین اُمت کے لیے اس نقصان کی کچھ مکافات نہیں کی جاتی...

بہر حال ابدان دُنیا سے دونوں کو کچھ تعلق نہیں رہتا... پھر اشیاء متعلقہ ابدان دنیوی سے تو تعلق کہاں جو ان کے اموال و ازواج کو جوں کے توں انہیں کے ازواج و اموال سمجھے جائیں اور کسی اور کو نکاح کی اجازت اور وارثوں کو تقسیم و تصرف کرنے کی نہ دیں کیونکہ اموال و ازواج دنیوی دونوں کو انہیں ابدان کی ضرورت کے رفع کرنے کے لیے بنایا ہے، ازواج سے قضاء حاجت فرج اگر ہوتی ہے تو وہ انہیں ابدان کی حاجت ہے احوال دُنیا سے بدل ما یتحلل وغیرہ اگر پہنچتا ہے تو انہیں ابدان کے اجزاء متحللہ کا بدل ہوتا ہے... ابدان جنت کو خواہ از قسم ابدان طیور خضر ہوں یا از قسم غیر، ان ازواج و اموال سے کچھ انتفاع نہیں، ابدان جنت مذکورہ کو اگر انتفاع ہے تو وہیں کی ازواج واشیاء سے انتفاع ہے...

الغرض یہ چیزیں ارواح کو بتقاضائے تعلق جسمانی مطلوب ہوتی ہیں، بذات خود مطلوب روحانی نہیں... اس لیے بعد انقطاع علاقہ جسمانی ازواج و اموال کے ساتھ جو علاقہ تھا بدرجہ اولیٰ منقطع ہو جائے گا اور باوجود حیات شہداء ان کی ازواج کو مثل ازواج دیگر مؤمنین اُمت بعد انقضائے عدت اختیار نکاح ہوگا، اور ان کے اموال متروکہ میں میراث بدستور معلوم جاری کی جائے گی... ہاں علاقہ حیات انبیاء علیہم السلام منقطع نہیں ہوتا... اس لیے ازواج نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اور نیز اموال نبوی صلی اللہ علیہ وسلم بدستور آپ کے نکاح اور آپ ہی کی ملک میں باقی ہیں اور اغیار کو اختیار نکاح ازواج اور ورثہ کو اختیار تقسیم اموال نہیں...

بالجملہ موت انبیاء علیہم السلام اور موت عوام میں زمین و آسمان کا فرق ہے، وہاں استتار حیات زیر پردہ موت ہے اور یہاں انقطاع حیات بوجہ عروض موت ہے... اگر موت ضد حیات اور صفت وجودی ہو یا بوجہ دیگر اگر موت عدم اور ملکہٴ حیات ہو اور

شاید یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ جناب باری نے حضرت سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم کو جدا خطاب کر کے ارشاد فرمایا: "اِنَّکَ مَیِّتٌ" اور سوا آپ کے اوروں کو بھی جدا ارشاد فرمایا: "اِنَّھُمْ مَیِّتُوْنَ" اور مثل جملہ لاحقہ "ثُمَّ اِنَّکُمْ یَوْمَ الْقِیَامَۃِ عِنْدَ رَبِّکُمْ تَخْتَصِمُوْنَ" سب کو شامل کر کے یوں ارشاد فرمایا کہ "اِنَّکُمْ مَیِّتُوْنَ"

بالجملہ جیسے حیات نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اور حیات مؤمنین اُمت میں فرق ہے... چنانچہ اس کے اثبات کے لیے تقریر وافی اور تحریر شافی کافی اوراق گزشتہ میں گزر چکی ہے ایسے ہی موت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اور موت مؤمنین میں بھی فرق ہے اور بوجہ فرق بین الموتین وہی فرق بین الحیاتین ہے اور اسی بناء پر لازم ہے کہ نوم نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اور نوم مؤمنین میں فرق ہو اس لیے کہ "النوم اخوا الموت" چنانچہ خداوند کریم نے بھی اپنے کلام پاک میں موت اور نوم دونوں کو ایک سلک میں کھینچا ہے اور ایک ذیل میں داخل کیا ہے... فرماتے ہیں:

"اَللّٰہُ یَتَوَفَّی الْاَنْفُسَ حِیْنَ مَوْتِھَا وَالَّتِیْ لَمْ تَمُتْ فِیْ مَنَامِھَا" جب دونوں کی حقیقت توفی اور امساک ہوئی... چنانچہ ارسال کا تقدم امساک پر دال ہے جیسے موت تقدم حیات پر دلالت کرتی ہے تو پھر جو حال وقت امساک موت ہوگا وہی حال وقت امساک نوم ہوگا جس کی موت کے وقت استتار حیات ہوگا اس کی نوم کے وقت بھی استتار ہی ہوگا، فرق ہو تو شدت استتار و ضعف استتار ہو یا یوں کہئے کہ موت میں سترہ قوی اور کثیر ہو اور نوم میں سترہ ضعیف اور لطیف ہو اور جہاں وقت موت انقطاع حیات ہو وہاں وقت نوم بھی انقطاع حیات ہو، فرق ہو تو یہ ہو کہ موت میں انقطاع تام ہو اور نوم میں من وجہ انقطاع ہو اور من وجہ اتصال بحال خود باقی رہے...

بالجملہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نوم میں بھی استتار حیات ہی ہوگا اور اس صورت میں حسب قرارداد سابق وقت استتار حیات میں اور قوت آ جائے اور خواب میں اور وحی بیداری میں کچھ فرق نہ ہو...

چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام اس ہیچمدان کی تصدیق کرتا ہے...فرماتے ہیں:"تنام عيناى ولا ينام قلبى، او كما قال"لیکن اس قیاس پر دجال کا حال بھی یہی ہونا چاہیے اس لیے کہ جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بوجہ منشائیت ارواح مؤمنین جس کی تحقیق سے ہم فارغ ہو چکے ہیں، متصف بحیات بالذات ہوئے ایسے ہی دجال بھی بوجہ منشائیت ارواح کفار جس کی طرف ہم اشارہ کر چکے ہیں، متصف بحیات بالذات ہوگا اور اس وجہ سے اس کی حیات قابل انفکاک نہ ہوگی اور موت ونوم میں استتار ہوگا، انقطاع نہ ہوگا اور شاید یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ ابن صیاد جس کے دجال ہونے کا صحابہ کو ایسا یقین تھا کہ قسم کھا بیٹھتے تھے، اپنی نوم کا وہی حال بیان کرتا ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی نسبت ارشاد فرمایا یعنی بہ شہادت احادیث وہ بھی یہی کہتا تھا کہ "تنام عيناى ولا ينام قلبى" اور اس وجہ سے خیال مذکور یعنی دجال کا منشاء ومؤلد ارواح کو کفار ہونا اور پھر اس کے ساتھ ابن صیاد ہی کا دجال ہونا زیادہ ترجیح ہوا جاتا ہے اور اس کی صحت کا گمان قوی ہوتا جاتا ہے... یہ سارے مضامین اس بناء پر معروض ہوئے کہ تعلق روح و بدن تعلق فعلی ہے اس میں بدن کو بمنزلہ جسم آفتاب فاعل اور روح کو بمنزلہ نور آفتاب بمعنی مبداء فعل قرار دیجئے یا نہ بن پڑے تو اُٹھا رکھئے اور اگر بایں نظر اس میں تامل ہو کہ فاعل اس کو سمجھنا زیبا ہے جو مختار ومتصرف ہو اور ظاہر ہے کہ روح متصرف فی البدن ہے نہ بدن متصرف فی الروح مگر اس صورت میں اطلاق فعل بدن پر زیبا نہیں سو اوّل تو اس کا جواب یہ ہے:

کہ یہ خیالات قادح مطلوب مسطور نہیں اس لیے کہ تصرف جسم آفتاب فی النور ہے، نہ تصرف نورانی جسم آفتاب پھر بایں ہمہ فعل بمعنی مبدا فعل و فاعلیت سو ایسے ہی یہاں بھی خیال فرمالیجئے... گو کارخانہ تصرف بالعکس ہو علیٰ ہذا القیاس فعل سے مبداء فعل مراد ہے... سو اس قسم کا فعل اگر بدن کو بھی کہیے تو کیا مضائقہ ہے، آخر حرکات و سکنات کا ہی جسم مبداء اور اصل ہے...

غایۃ مافی الباب امکان وعروض نہ سہی، سو یہ بات اور مبادی افعال میں بھی نہیں، خلق بمعنی مبداء خلق میں کیا کہیے گا، ایسے ہی علم الٰہی بمعنی مبداء علم میں کیا کہا جائے گا اور یہ بھی نہ سہی بدن کے آلہ روح ہونے میں تو کلام ہی نہیں اور تعلق آلہ وفاعل تعلق فعلی سے سابق ہے کیونکہ ظہور افعال بعد تعلق آلات ہوتا ہے...سو جب تعلق فعل میں گنجائش مداخلت ثابت نہیں، تعلق آلات میں بدرجہ اولیٰ گنجائش نہ ہوگی...

اس وقت بحمد اللہ جملہ مضامین متعلقہ حیات جسمانی انبیاء کرام علیہم السلام خصوصاً سید انام علیہ الصلوٰۃ والسلام سے فراغت پائی اور محض بفضلِ ربانی اور بہ مدد و ہدایت یزدانی مجھ جیسا ہیچمدان نادان ایسے مقامات مشکلہ سے یوں صاف اپنا دامن بچالایا ورنہ اپنے حال کو کون نہیں جانتا، نہ ذہن ہے نہ فہم ہے، نہ محنت ہے نہ مشقت، نہ فرصت ہے، نہ فراغت، نہ علم در سفینہ، نہ علم در سینہ فقط پیران عظام اور اُستادانِ کرام کے انتساب کی بدولت امداد ربانی اور عنایت حبیب یزدانی صلی اللہ علیہ وسلم کار پرداز بندۂ ہیچمدان ہوئی مگر مضمون امکان ثواب وعقاب قبر سر بستہ رہا...خوب واضح نہ ہوا گو اندفاع شبہ بفضلہ تعالیٰ بخوبی تمام ہوگیا...اس لیے کچھ اور سامعہ خراش حقائق شناس ہوں کہ یہ بات تو اچھی طرح روشن ہوگئی کہ وقت موت وخواب فقط قوت عملیہ کو روک لیتے ہیں اور حرکت کرنے نہیں دیتے یعنی تعلق بالاعمال بوجہ موت ممتنع ہوجاتا ہے...

باقی رہی قوت علمیہ اس کا حال کچھ معلوم نہ ہوا کہ اس میں کچھ فتور آجاتا ہے یا نہیں...سو بپاسِ خاطر اہل فہم کچھ عرض کیا چاہتا ہوں گو بدفہموں سے ڈرتا بھی ہوں...حقیقت حال یہ ہے کہ بحکم اشارہ علیم حکیم اس باب میں تو چون وچرا کی گنجائش نہیں ہے کہ حقیقت موت ونوم توفی امساک ہے اور اہل علم جانتے ہیں کہ یہ دونوں اس مقام میں متلازم ہیں اس لیے کہ امساک کے لیے تقدم ارسال لازم ہے، پر ارسال کرنے والا اگر امساک شے مرسل چاہے تو بے توفی ممکن نہیں، چنانچہ ظاہر ہے...مگر مفہوم ارسال وامساک بالالتزام حرکت شئی مرسل وممسک کی جانب مشیر ہے اس لیے

اگر روح بذات خود متحرک نہیں تو روح میں ایک چیز ایسی چاہیے کہ متحرک بالذات ہو یا بالعرض ہو... مگر متحرک بالعرض اور متحرک بالقسر میں کچھ فرق نہیں، اگر ہو بھی تو اتنی بات میں تو بیشک اشتراک ہے کہ دونوں میں حرکت ذاتی نہیں مگر جو غور کیا تو ترکیب روحانی دو عنصر سے حاصل ہوتی ہے...

ایک مادۂ علمی یعنی جس سے ادراک معلوم ہوتا ہے اور ہم نے اوراق سابقہ میں اس کو مبداء انکشاف کہا ہے...

دوسرے مادۂ عملی جس سے صدور اعمال ہوتا ہے اور اس کا نام مضامین سابقہ میں ہم نے قوت عملیہ رکھا ہے... سو ان دونوں میں سے علم میں تو بالذات حرکت نہیں... اگر کوئی شخص ایک جگہ پر زانو جمائے ہوئے ایک طرف کو آنکھیں لڑائے ہوئے بیٹھا ہو اور اس کے سامنے سے آنے جانے والے گزر کریں تو بے اختیار ان سب کو دیکھے گا، ارادہ کرے یا نہ کرے، چنانچہ بدیہی ہے...

اب دیکھئے کہ اس دیکھنے میں اس کی طرف سے کچھ حرکت نہیں ہوئی لیکن بہر طور دیدار گزرندگان رہ گزر بے ارادہ میسر آ گیا ہے اور یہ کیا ہے کہ ایک نوع کا علم ہی ہے... اس طرح اور قسم کے علوم کو خیال فرمائیے اور میں کہتا ہوں اور کسی چیز کا خیال نہ فرمائیے مگر یہ تو خیال فرمائیے کہ اگر حرکت لوازم علم یا ضروریات علم میں سے ہوتی تو ہر علم میں ضرور ہوتی... اِبصار ابصار ہی نے کیا قصور کیا ہے... ہاں بہت سے علم بعد حرکت ہی میسر آتے ہیں... حالت رفتار میں جو چیزیں مقابل ہوتی جاتی ہیں وہ سب نظر آتی جاتی ہیں... ظاہر ہے کہ اگر یہ حرکت نہ ہوتی تو علم بھی نہ ہوتا... اس لیے بسا اوقات مقدمہ علوم حرکت ہی ہوتی ہے مگر جو حرکتیں انسان سے بالا رادہ صادر ہوتی ہیں ان کی دو قسمیں ہیں... ایک ظاہری جیسے چلنا پھرنا، منہ کا اِدھر سے اُدھر موڑنا... دوسرے حرکت باطنی اور یہی مبداء حرکت ظاہری ہوتی ہے، اگر یہ نہ ہو تو حرکت ظاہری اختیاری نہ ہو...

مگر یہ کچھ لازم نہیں کہ جہاں حرکت ظاہری اختیاری نہ ہو وہاں حرکت باطنی بھی نہ ہو بلکہ حرکت باطنی کبھی بذات خود مقصود ہوتی ہے یعنی حرکت ظاہری اس سے مطلوب نہیں ہوتی جیسے افکار علوم اور ذکر خالق علم و معلوم میں ہوتا ہے... مگر بہرحال سلسلہ حرکات ابتداء کی طرف حرکت باطنی اور توجہ قلبی اور ارادہ روحانی پر ختم ہو جاتا ہے... سو موصوف بحرکت باطنی جو کچھ ہو اس کو ہم قوت عملیہ کہتے ہیں، وہ بذاتِ خود متحرک ہے کسی قاسر کے قسر کسی عارض کے عروض کے باعث اس کی حرکت نہیں ورنہ سلسلہ حرکت اختیاری یہاں ختم نہ ہو کہیں اور ختم ہوا کرے...

جب یہ بات محقق ہو گئی کہ عنصر روحانی دو ہیں، ایک مادہ علمی، دوسرا قوت عملیہ اور پھر ان دونوں میں سے علم بذات خود موصوف حرکت نہیں اور حرکت پر اس کے تعلق کا مدار کار نہیں... چنانچہ حصول دیدار بے حرکت سے یہ بات روشن ہے اور قوت عملیہ بذات خود متحرک ہے اور اس کے تعلق کی بناء بھی حرکت پر ہے... اگر حرکت نہ ہو تو پھر تعدی قوت عملیہ کی کوئی صورت ہی نہیں جو صدور اعمال ہو... تو یہ بات آپ پر روشن ہو گئی ہو گی کہ موت اور نوم میں جو امساک متحرک ہے فقط تعطیل قوی عملیہ ہوتی ہے اور اس وجہ سے وہ علوم جو حرکت ظاہری یا باطنی پر موقوف تھے حاصل نہیں ہوتے مگر وہ علوم جو بے حرکت عالم میسر آتے ہیں ان کے ممتنع ہونے کے کیا معنی وہ اب بھی ویسے ہی حاصل ہوں گے جیسے پہلے حاصل ہوتے تھے... باقی حواس ظاہرہ کے علوم کا مسدود ہو جانا کچھ اس وجہ سے نہیں کہ مادہ علمی متحرک تھا اس کو روک لیتے ہیں بلکہ آنکھ سے ابصار انفتاح چشم پر موقوف ہے اور وہ ظاہر ہے کہ ایک قسم کی حرکت ظاہری ہے اور اگر مادہ ابصار یعنی شعاع ابصار کو روک لیا ہے تو ابصار بخروج اشعہ میں ابھی کلام ہے اور ہم نے مانا یہی حق ہے اور ہمارے نزدیک بھی یہی حق ہے...

تو اس کا سبب یہ ہوگا کہ اشعہ خارجہ ادھر حدقہ چشم سے متصل ہیں، ادھر سے مبصر پر واقع ہیں یہاں سے لے کر وہاں تک برابر شعاعیں متصل ہوتی ہیں مگر اتنی بات سے یہ

لازم نہیں آتا کہ وہ شعاعیں آنکھوں ہی سے نکلی ہوں بلکہ آفتاب وقمر وشمع وچراغ وغیرہ اشیاء نورانی کی شعاعیں اشیاء مبصرہ پرواقع ہوکہ بوجہ انعکاس حدقہ چشم تک پہنچ جاتی ہیں اور پھر ذریعہ ادراک ہوجاتی ہیں اور یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ ابصار میں انوار کی حاجت ہوتی ہے ورنہ ابصار بخروج اشعہ ہوا کرتا تو پھر ضرورت انوار خارجہ کی کوئی وجہ بن نہیں پڑتی اور احتمالات سے دعویٰ راست نہیں ہوسکتا مگر ہاں یوں کہئے کیفیت ضرورت معلوم نہیں اور نہ اصل ضرورت اور کسی برہان سے ثابت ہے... خیر اگر برہان شاہد ہے فبہا، اور اگر تجربہ پر بناء کار ہے تو اس کی تصحیح کی یہ بھی ایک صورت ہے جو میں نے عرض کی... بلکہ ایسی عمدہ ہے کہ سوا اس کے ان شاء اللہ اور کسی طریقہ سے تسکین ہی متصور نہیں اور ہم نے مانا ابصار بخروج اشعہ ہی ہوتا ہے تو ہمارا کلام حرکت بالذات میں ہے...

حرکت بالقصر اور بالارادہ میں نہیں اور حرکت بالارادہ جسم متحرک

کے حق میں دیکھئے تو حرکت بالقسر ہے کیونکہ جسم عین روح نہیں مبائن ہے اور ارادہ قائم بروح ہے قائم بالجسد نہیں... سو یہ حرکت اشعہ چشم ظاہر ہے کہ بالذات نہیں اور حرکت بالذات سوائے ارادہ کے متصور نہیں، یعنی تجدد ارادہ کسی اور تجدد کا اثر نہیں بلکہ خود مقتضائے ذات ہے اس لیے کہ ارادہ قبل تعلق بین الشیئین یعنی بین الفعل و بین عدم الفعل ہوتا ہے یا یوں کہئے قبل التعلق بعدم الفعل ہوتا ہے...

بہرحال جو چاہیے سو کہئے ایک حال کو چھوڑ کر دوسرا حال اختیار کرنا یہ ارادہ ہی کا کام ہے طبیعت میں سوا ایک مقتضی کے اور کسی کا اقتضاء ہی نہیں ہوتا اور وقت حصول مقتضا اقتضاء بحال نہیں ہوسکتا... اگر طبیعت کو بذاتِ خود متحرک یعنی متجدد کہیں تو لازم آتا ہے کہ طبیعت وقت حصول امر طبعی باطل ہوجائے، ہاں ارادہ کو بعد حصول مراد کہہ سکتے ہیں...

بالجملہ یہ اندھا فاعل جس کو حکماء طبیعت کہتے ہیں ایک خیال غلط ہے... حرکت طبعی یا قسری ہے خداوند کریم کی قدرت یا کسی اور محرک مخفی کی طاقت سے یہ حرکت پیدا ہوتی ہے یا ارادی، یعنی خداوند کریم نے متحرکات طبعیہ میں ارادہ رکھا ہو اور ہم کو معلوم

نہ ہو پھر بعد زوال قسر قاسر وہ اجسام اور متحرکات جن کی حرکت طبعی سمجھی جاتی ہے، اپنے ارادہ سے حرکت کرتے ہیں...

بالجملہ تجدد ذاتی سوا ارادہ کے اور کسی میں نہیں اور یہ بھی نہ سہی خاص ابصار میں حرکت ہی ہو اور خواب اور موت میں بلکہ جب کبھی آنکھیں بند کرلیں اس کے لیے امساک ہی ہوتا ہو... مگر ہر قسم کے علوم میں ثبوت حرکت ممکن نہیں استماع و ذوق و شم و لمس میں کیا کہیے گا... یہاں وقت ادراک حرک کا ہونا ضروری نہیں اور اگر گہ و بے گاہ جسم مدرک کو حرکت ہی ہو تب وہ حرکت نفس ادراک میں نہیں مبادی ادراک میں ہے اور پھر مبادی بھی کیسی غیر ضروری، ہر استماع و شم و ذوق میں نہیں ہوتی... بہر حال یہی کہنا پڑے گا کہ ان علوم کا انسداد قوی علمیہ کے امساک کی وجہ سے نہیں بلکہ اس جانب توجہ نہیں...

حاصل کلام کا یہ ہوگا کہ حرکت باطنی اختیاری ان علوم کے مبادی میں سے تھی، وقت خواب یا موت وہ حرکت موقوف ہو جاتی ہے... سو یہ حرکت کسی اور ہی قوت کا نام ہوگا، اس لیے کہ عدم حرکت قوت علمیہ علوم مذکورہ میں پہلے ہی معلوم ہو چکا اور ظاہر ہے کہ کمالات روحانی انہیں دو کمالوں میں منحصر ہیں، ایک علمی دوسرا عملی سو جب حرکت معلومہ عارض حال قوت علمیہ نہیں تو لا جرم عارض حال قوت عملیہ ہوگی اور یہی ہمارا مطلب تھا...

بالجملہ وقت موت یا خواب قوت عملیہ پر عروض امساک و توفی ہوتا ہے... قوت علمیہ بطور خود بدستور باقی رہتی ہے... سو اگر بعض معلومات خود حرکت کر کے سرحد تعلق علم تک پہنچ جائیں تو تعلق علم ممکن ہے... چنانچہ بایں ہمہ فتور حواس پھر خوابوں کا نظر آنا خود اس بات پر شاہد ہے کہ قوت مدرکہ بحال خود باقی ہے...

رہی یہ بات کہ خوابوں میں فقط ادراک نہیں ہوتا حرکتیں بھی ہوتی ہیں... اس صورت میں گو عدم امساک قوت علمیہ مسلم رہا پر امساک قوت عملیہ باطل ہو جاتا ہے...

سو اس کا اوّل تو یہ جواب ہے کہ خواب میں جو کچھ ہوتا ہے ادراک مثل حرکت سمجھیے، اپنی حرکت نہ سمجھیے اور اگر اپنی ہی حرکت ہے تو ہم کب قائل ہوئے تھے کہ بجمیع

الوجوہ امساک قوت عملیہ ہو جاتا ہے بلکہ ایک جہت یا ایک سمت میں اگر امساک واقع ہو جائے اور باقی جہات میں امساک نہ ہو کیا بعید ہے... جانور کو اگر ایک جانب سے روک لیں تو یہ بھی کچھ ضرور ہے کہ کسی اور طرف کو بھی جانے نہ دیں... ہو سکتا ہے کہ سمت خارج میں امساک واقع ہو اور بہ نسبت عالم مثال امساک نہ ہو...

باقی رہا عالم مثال کیا چیز ہے اس کے اثبات کی ہم کو حاجت نہیں، آخر اس سے تو انکار ہو ہی نہیں سکتا کہ خواب میں طرح طرح کے افسانے پیش آتے ہیں اور انواع انواع معلومات پیش نظر ہوتے ہیں... سو معلومات مذکورہ جس عالم کے موجودات میں سے ہیں ہم اسی کو عالم مثال کہتے ہیں... بہر حال امکان علوم بعد عروض موت وخواب ممکن ہے...

اب ہمارا یہ التماس ہے کہ بحکم تحقیقات گزشتہ وقت تعلق علم بالاشیاء الخارجہ باطن قوت علمیہ میں حدوث ہیکل مشابہ ہیکل معلوم خارجی ضرور ہے... پھر ہیکل معلوم خارجی علم کے لیے مفعول بہ یعنی معلوم بہ ہے اور ہیکل باطن قوت علمیہ علم کے لیے مفعول مطلق اعنی معلوم مطلق ہے... اب اگر ہم یوں کہیں اور پہلے ہم بزور دلائل کہہ چکے ہیں کہ بحکم تقابل تضائف علم کے لیے وقت تعدی فاعل کے مقابلہ میں مفعول مطلق اعنی معلوم مطلق کی ضرورت ہے... مفعول بہ اعنی معلوم بہ کی حاجت نہیں تو کوئی اہل فہم انکار نہ کرے اور کوئی انکار کرے تو کس بھروسے پر کرے...

پہلے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ ہیکل باطنی اور ہیکل خارجی میں فرق اعتباری ہے فقط بوجہ اضافت الی الذہن والخارج ذہنی اور خارجی کہتے ہیں... ورنہ ایک امر بسیط وجدانی ہی مبداء انکشاف ومفعول بہ اعنی معلوم بہ ہوتا ہے... سو جیسے موجود خارجی میں ہیکل خارجی تو ہوتی ہے پر ہیکل باطنی قبل تعلق علم معدوم ہوتی ہے اور اسی وجہ سے علم بھی نہیں ہوتا... اگر اسی طرح ہیکل باطنی اوّل مخلوق ہو جائے اور ہیکل خارجی کا کچھ وجود نہ ہو تو کیا محال ہے، گھڑے میں پانی کا محدب گھڑے

کے مقعر کے مطابق ہوتا ہے مگر جیسے خالی گھڑے کا جوف جب بھی وہ خالی ہو موجود ہوتا ہے ایسے ہی بعد دخول آب بشرط انجماد آب اگر گھڑے کو توڑیں تو وہ محدب جوں کا توں سالم رہ سکتا ہے بلکہ رہتا ہے اور جب یہ حال ہے تو قبل دخول سبو اگر پانی میں شکل محدبی پیدا ہو جائے تو خدا کی قدرت کے سامنے کیا دُشوار ہے...

اسی طرح علم میں بھی حدوث مفعول مطلق علم بے مفعول بہ علم متصور ہے اور پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ علم ہیا کل ہی کا ہوتا ہے اور معلوم بہ ہیا کل ہی ہوتی ہیں، ذو ہیکل اعنی وجود جو معروض ہیا کل ہوتا ہے مثل عدم معلوم نہیں ہوتا اور جب فقط ہیکل معلوم ہوئے تو ہیکل دونوں جگہ اعنی خارج اور داخل مبداء انکشاف میں وہ ایک ہی ہے تو اس صورت میں اگر صُورِ ثواب وعقاب بعد موت داخل مبداء انکشاف مذکور میں منطبع ہو جائیں تو کیا محال ہے اور بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ عالم مثال اسی مرتبہ مفعول مطلق کا نام ہے... بشرطیکہ مبداء انکشاف جناب باری میں محقق ہو جائے...

"واللہ اعلم بحقیقۃ الحال والحمدللہ الکبیر المتعال!"

اب لازم یوں ہے کہ قبل جواب شبہ خامسہ اس خلش کو بھی مٹاتے چلیے جو حدیث ابی داؤد "مَا مِنْ مُسْلِمٍ یُسَلِّمُ عَلَیَّ اِلَّا رَدَّ اللّٰہُ عَلَیَّ رُوْحِیْ حَتّٰی اُسَلِّمَ، او کما قال!" کو دیکھ کر پیش آئی ہے اس لیے یہ تازہ گزارش ہے کہ حدیث مسطور اگرچہ بظاہر ایک حیات تازہ پر دلالت کرتی ہے جس سے موت یعنی انقطاع تعلق روح وبدن کا وہم پیدا ہوتا ہے اس لیے کہ ردّ تو بعد انفصال ہی بظاہر متصور معلوم ہوتا ہے مگر ناظر فہیم اس بات کو لحاظ کرے کہ قوت علیہ اعنی مبداء انکشاف مثل نور آفتاب و چراغ قابل انقباض و انبساط ہے اور در صورت انقباض وقوع البعض علی البعض یا وقوع الکل علی الکل نظر آتا ہے اس لیے حصول علم نفس وعلم مبداء انکشاف کا قائل ہونا ضرور ہے کیونکہ علم بمعنی انکشاف نتیجہ وقوع قوت علیہ تھا جب وہ موجود ہے تو جس پر وقوع ہے اس کا علم بھی ہونا چاہیے اور ظاہر ہے کہ در صورت انقباض جیسے ردّ علی

النفس محقق ہے ایسے ہی وقوع علی النفس بھی محقق ہے...

چراغ کو جس وقت کسی ہنڈیا میں دھر دیجئے اور اوپر سے سرپوش رکھ کر بند کر لیجئے تو وہ نور منبسط جو دور دور تک پھیلا ہوا تھا منقبض ہو کر خود شعلہ چراغ کی طرف لوٹ آتا ہے اور اس صورت میں خود اس شعلہ اور ان شعاعوں پر ان شعاعوں اور اس نور کا وقوع ایسی طرح لازم آ جاتا ہے جیسے قبل انقباض یعنی وقت انبساط در و دیوار کے اوپر مثلاً واقع تھا...

سو اب اہل انصاف غور فرمائیں کہ وقت توجہ نفس الی النفس یہی انقباض مبداء انکشاف اور ارتداد مبداء انکشاف الی الاصل ہوتا ہے اور وجہ انکشاف نفس للنفس یہی ارتداد مبداء انکشاف اور انقباض مبداء انکشاف ہوتا ہے... اس صورت میں حاصل معنی حدیث شریف کے یہ ہوں گے کہ جب کوئی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر سلام بھیجتا ہے تو خداوند کریم آپ کی روح پُرفتوح کو اس حالت استغراق فی ذات اللہ تعالیٰ وتجلیات اللہ سے جو بوجہ محبوبیت و محبیت تامہ آپ کو حاصل رہتی ہے اپنے ہوش عطا فرما دیتا ہے... یعنی مبداء انکشاف نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کو جو انبساط الی اللہ حاصل تھا مُبدل بانقباض ہو جاتا ہے اور اس وجہ سے ارتداد علی النفس حاصل ہوتا ہے اور اپنی ذات اور صفات اور کیفیات اور واقعات متعلقہ ذات وصفات سے اطلاع حاصل ہو جاتی ہے... سو چونکہ سلام اتیان بھی منجملہ وقائع متعلقہ ذات خود ہیں... اس لیے اس سے مطلع ہو کر بوجہ حسن اخلاق ذاتی جواب سے مشرف فرماتے ہیں... اس صورت میں اثبات حیات اور دفع مظنہ ممات بمعنی انقطاع تعلق حیات کے لیے جواب میں اور تکلفات کی حاجت نہ رہے گی قطع نظر تصدیق وجدانی کے جو واقفان حقیقت مبداء انکشاف کو حاصل ہو لفظ ردّ جو خود حدیث میں موجود ہے اس پر شاہد ہے...

شبہ

ہاں ایک شبہ باقی ہے وہ یہ ہے کہ ایک جہان آپ کا فدائی ہے کوئی دم ایسا نہ

گزرتا ہوگا جو کوئی نہ کوئی آپ پر سلام نہ عرض کرتا ہو... اس صورت میں استغراق برائے نام ہی رہا بلکہ یوں کہو در پردہ اس کا انکار کرنا پڑا، یہ شبہ ایسا ہے کہ اور مجیبوں کے جواب پر تو اس کا زوال مشکل ہے... ہاں بطور احقر البتہ اس کا جواب سہل ہے...

جواب

وجہ اس کی یہ ہے کہ روح پُرفتوح نبوی صلی اللہ علیہ وسلم جب منبع اور اصل ارواح باقیہ خصوصاً ارواح مؤمنین اُمت ٹھہری تو جونسا اُمتی آپ پر سلام عرض کرے گا اس کی طرف کا شعبہ لوٹے گا... ارتداد جملہ شعب لازم نہیں اور ظاہر ہے کہ اس شعبہ کا ارتداد باعث اطلاع سلام معلوم تو ہوگا پر موجب زوال استغراق مطلق نہ ہوگا... آخر شعب غیر متناہیہ اور ہیں... ہاں یوں کہیے کہ اس صورت میں بظاہر کسی شعبہ کا استغراق اس شخص کی موت کا موہم ہے جس کی حیات اس شعبہ کے افاضہ پر موقوف ہے مگر جب یوں لحاظ کیا جائے کہ اگر کسی مخروط کا قاعدہ کسی چیز پر رکھا ہوا اور سطح محیط پر اس مخروط کے اشکال مختلفہ مثل مثلث و مربع دائرہ وغیرہ کے بنی ہوئی ہوں تو ان اشکال میں جو اُس مخروط کے حق میں انتزاعیات ہیں اس سارے مخروط یا اس کے کسی جزء کے انقباض یا انبساط سے فتور لازم نہیں آتا...

اس صورت میں جب اس بات کو یاد کیا جائے کہ کمالات ممکنات بلکہ خود ذوات ممکنات موطن وجوب سے وہ نسبت رکھتے ہیں جو مثلث یا مخروط اس دائرہ یا کرہ سے جس کا مرکز راس مثلث یا مخروط مذکور کا راس ہو تو اس بات کا تصور خود حاصل ہو جائے گا کہ روح نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اور مبداء انکشاف نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ایک مخروط روحانی یا علمی ہے جس کا قاعدہ وقت استغراق فی اللہ تجلیات ذاتیہ کی طرف ہوگا اور ارواح مؤمنین جو حسب تحقیق گزشتہ اس کے حق میں منجملہ انتزاعیات ہیں اس کے محیط کی جانب واقع ہوں گے اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں انقباض و انبساط مذکور سے بطلان حقائق روحانیہ مؤمنین لازم نہیں آتا اور نہ اس وجہ سے افاضہ روحانی ارواح

مؤمنین سے منقطع ہوسکتا ہے جو وہم مذکور موجب خلش ہو... جب ان مضامین ضروریہ کے بیان سے فراغت پائی تو لازم یوں ہے کہ جواب شبہ خامسہ کا بھی رقم کیجئے یعنی اس خلجان کو بھی رفع کیجئے کہ باوجود شدت عظمت حقوق والد روحانی یعنی حبیب ربانی جو مدارج حقوق والد جسمانی سے زائد ہیں...

چنانچہ تقریر گزشتہ شاہد ہے پھر کیا وجہ پیش آئی کہ منکوحات والد جسمانی تو سب کی سب حرام ہوں... عام اس سے کہ مدخولہ بہا ہوں یا نہ ہوں اور منکوحات والد روحانی میں سے مدخولہ بہا تو حرام رہیں اور غیر مدخولہ بہا بعد طلاق یا وفات نبوی صلی اللہ علیہ وسلم حلال ہو جائیں... تفاوت عظمت حقوق تو اس بات کو مقتضی تھا کہ اگر ہوتا بھی تو معاملہ برعکس ہوتا اور بالعکس بھی نہ ہوتا تو ایک حال تو رہتا مگر یہ تو اور قضیہ منعکس ہوگیا جواب اس خلجان کا چونکہ ایک تمہید طویل پر موقوف ہے جس سے فرق مراتب مرد و زن معلوم ہو جائے تو اس لیے ناظرین اوراق کی خدمت میں بعد نیاز التماس ہے کہ کچھ اور بھی تکلیف ملاحظہ کی حاجت ہے...

اگر ملال عارض حال نہ ہو تو تقویت ہمت کے لیے یہ گزارش ہے کہ:

یہ تمہید ہر چند اثبات مطلوب معلوم کے لیے تمہید ہے پر بغور دیکھئے تو بہت سے مقاصد عالیہ کی تصویر ہے... خصائص نبوی صلی اللہ علیہ وسلم متعلقہ باب نکاح جس سے چار سے زیادہ بیبیوں کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے حلال ہونا اور واہبۃ النفس کا جائز ہونا علیٰ ہٰذا القیاس دربارۂ ازواج آپ پر عدل کا واجب نہ ہونا یہ سب احکام مشکلہ جس کو سن کر بہت سے عوام بلکہ اکثر نیم مُلا ایمان کھو بیٹھتے ہیں... اس تمہید کے ضمن میں ان شاء اللہ اس طرح حل ہو جائیں گے کہ بجائے زوال ایمان اُمید کمال ایمان ہے بلکہ ایمان ہے بلکہ اگر اندیشہ تطویل اور فرصت قلیل نہ ہوتی ادھر دل وحشی کے تھامنے کی کوئی صورت نظر آتی تو ان مضامین کے پس و پیش میں تمام خصائص کو متعلقہ نکاح ہوں یا نہ ہوں موجہ اور مدلل کر جاتا مگر نہ دل پر زور اور نہ وقت

پر اختیار دونوں ہاتھ سے برابر نکلے چلے جاتے ہیں... اس لیے تمام مضامین کو چھوڑ کر ذکر فرق مراتب مرد و زن کو جس پر مطلب مذکور موقوف ہے چھیڑتا ہوں:

مخدوم من! عورت کا بہ نسبت مرد کے عقل و دین و علم و عمل میں ناقص ہونا اور قوت علمیہ اور قوت عملیہ میں مرد کا بہ نسبت عورت کے زیادہ ہونا تو بدلائل عقلیہ ونقلیہ بلکہ بالبداہتہ سب کو معلوم ہے باقی ان دونوں کمالوں میں ان دونوں کا فرق مرتبہ یعنی یہ امر کہ مرد کس قدر زیادہ ہے اور عورت کس قدر کم ہے البتہ قابل بیان ہے سو عقل کی کمی کا حال پوچھیے تو بہ شہادت کلام اللہ واحادیث بقدر نصف معلوم ہوتا ہے دو عورتوں کی گواہی اس نقصان عقل کی ہی وجہ سے ایک مرد کے برابر رکھی گئی ہے... چنانچہ ماہران کلام اللہ واحادیث اس امر کو بخوبی جانتے ہیں اور دین کے نقصان کو دریافت کیجیے تو دین کے نقصان کی مقدار ہر چند اس طرف صاف کہیں سے اب تک سمجھ میں نہیں آئی مگر بعض احادیث کے اشارات سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ دین میں بھی اسی قدر کمی ہے... مشکوۃ شریف میں یہ حدیث موجود ہے جس کا یہ خلاصہ ہے کہ در بارۂ صبر و شکر و علم و عبادت جو حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے چند سوال کیے گئے زیادہ صابر کون ہے؟ زیادہ شاکر کون ہے؟ زیادہ عابد کون ہے؟ زیادہ عالم کون ہے؟ تو آپ نے ان سب سوالوں کے جواب میں یہی فرمایا کہ جو زیادہ عاقل ہے...

اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ صبر و شکر و عبادت و علم وغیرہ اُصول دین بقدر عقل ہوتے ہیں اور عقل میں تناصف ابھی معلوم ہوا تو اب یہ بھی معلوم ہوا کہ دین میں بھی عورتیں مردوں سے آدھی ہیں اور نیز یہ بھی معلوم ہوا کہ موصوف بصبر و شکر و علم و عبادت حقیقتاً اوّلاً و بالذات عقل ہے اور قوت عملیہ اور توابع قوت عملیہ یعنی جسم اور اعضاء جسم صابر و شاکر وغیرہ... ثانیاً و بالعرض موصوف ہیں اور چونکہ قوت عقلیہ اس باب میں مؤثر و فاعل ہے اور واسطہ فی العروض اور قوت عملیہ متاثر اور قابل اور معروض ہے اور اثر اور عارض کی کمی بیشی جیسے بوجہ قوت اور ضعف مؤثر و فاعل ہوتی ہے ایسے ہی

بوجہ نقصان وکمال قابلیت قابل بھی ہوتی ہے تو خاص قوت عملیہ کے نقصان کی طرف بھی اشارہ کرنا ضرور ہوا تا کہ اشارات نقلی دربارۂ نقصان دین موجہ ہو جائیں اور وہ شکوک جو بخیال احتمال حسن قابلیت زنان درباب نقصان دین بعض لوگوں کے دلوں میں گزرتے ہوں گے رفع ہو جائیں اس لیے معروض ہے:

کہ ہر مرد جنتی کے ساتھ دُنیا کی دو عورتوں کا ہونا بھی جیسا احادیث صحیحہ سے ثابت ہے کچھ اسی طرف مشیر ہے کہ دو عورتیں دین میں ایک مرد کے برابر ہیں اس لیے کہ جنت میں جانے کے لیے دین چاہیے... عقل ہو کہ نہ ہو اور دخول جنت کی یہ کیفیت ہے کہ جہاں ایک مرد ہے تو اس کے مقابل میں دو عورتیں ہیں... اس سے معلوم ہوا کہ وراثت جنت میں بھی جو آیت "وَتِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِيْ اُوْرِثْتُمُوْهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ" سے ثابت ہے وہی حساب "لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْاُنْثَيَيْنِ" میں ہے اور دو عورتیں مل کر دین میں ایک مرد کے برابر ہیں اور چونکہ دین باشارہ وضع لغت، اور نیز بایں وجہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان نقصان عقل و دین میں دین کو عقل کے مقابلہ میں رکھا ہے اور اعتقاد عقائد محض عقل کا کام ہے اور ماسواء عقائد کے اعمال ہیں یا وہ کیفیات ہیں جو بحکم انقیاد عقل قوت عملی پر عارض ہوتی ہے تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ دین اعمال یا کیفیات مذکورہ کا نام ہے اور جب حقیقت الامر بطور مسطور ہوئی تو معلوم ہوا کہ عورت کی قوت عملی مرد کی قوت عملی سے آدھی ہے...

مع ہذا جملہ "بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ" اس جانب مشیر ہے کہ میراث جنت کا مدار عمل پر ہے جیسے موافق اشارۂ جملہ "اَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا" جو رکوع "يُوْصِيْكُمُ اللّٰهُ" میں واقع ہے میراث دُنیا کا مدار نفع رسانی پر معلوم ہوتا ہے اور جب مدار کار میراث جنت عمل پر ہوا اور میراث کی یہ کیفیت ہوئی کہ ایک مرد ہے تو دو عورتیں تو خواہ مخواہ یہ لازم آیا کہ مردوں کے اعمال ان سے دو چند عورتوں کے اعمال کے ہم وزن ہوں...

غرض عورتوں کی قوت عملیہ بھی مثل قوت عقلیہ مردوں کے قوت عملیہ سے آدھی

ہے اور قوت عملیہ ہی بیخ و بنیاد دین ہے تو دین میں بھی بقدر نصف کی ہوگی اور چونکہ یہ دونوں قوتیں ہی تمام کمالات حیات اور ملکات روحانی کی اصل ہیں اور پھر ان دونوں قوتوں میں عورت مرد سے آدھی ہوئی تو لاجرم ایک عورت کی ان دونوں قوتوں کے ثمرات اور حاصل ضرب اور مربع اعنی وہ کیفیات قلبیہ جو عقل کی حکومت اور قوت عملی کی اطاعت کی وجہ سے پیدا ہوتی ہیں...

اور نیز اعمال اختیاریہ مرد کے ان دونوں قوتوں کے ثمرات اور حاصل ضرب اور مربع سے چوتھائی ہوں گے... اس لیے کہ ایک مقدار کے نصف کو دوسری مقدار کے نصف میں اگر ضرب کرتے ہیں تو ان دونوں نصفوں کا حاصل ضرب ہمیشہ دونوں مقداروں کے باہم حاصل ضرب کا چوتھائی ہوتا ہے...

باقی کیفیات اور اعمال اختیاریہ کا بہ نسبت قوت عقلی اور قوت عملی کے حاصل ضرب ہونا اور حاصل جمع نہ ہونا خود ظاہر ہے کیونکہ حاصل جمع بالبداہ ہو، عین اشیاء مجتمعہ ہوتا ہے تو باعتبار ہیئت اجتماعی کے ہوتا ہے سو وہ ایک امر اعتباری ہے چنداں قابل اعتبار نہیں اور حاصل ضرب قطع نظر ہیئت اجتماعی کے ہے اور وہ بالیقین مضروب و مضروب فیہ کے مبائن ہوتا ہے...

سو کیفیات مذکورہ اور اعمال اختیاریہ کا بہ نسبت قوت عقلی اور قوت عملی کے حاصل جمع ہونا تو بالبداہتہ باطل ہے کیونکہ وہ کیفیات اور اعمال اختیاریہ عین قوت عقلی اور قوت عملی نہیں بلکہ ان دونوں کے آثار میں سے ہیں تو اس صورت میں لاجرم کیفیات مذکورہ اور اعمال اختیاریہ کو قوت عقلی اور قوت عملی کا حاصل ضرب کہنا چاہیے کیونکہ جو اُمور ایسے ہوتے ہیں کہ ان کے وجود اور تحقق میں کسی دو چیزوں کی ضرورت ہوتی ہے... یہاں تک کہ بے ان دونوں کی اُن امور کے وجود کی کوئی صورت نہ ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں حاصل جمع ہوں یا حاصل ضرب ہوں، اور اگر حاصل ضرب کہنے میں بایں وجہ تأمل ہو کہ ضرب خواص مقادیر میں سے ہے کیفیات کو اس سے کیا سروکار

ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ضرب مقادیر میں بھی فقط یہی بات ہوتی ہے کہ دو مقداروں سے مل کر ایک تیسری مقدار ان دونوں کے مغائر اور مبائن بایں طور پیدا ہوتی ہے کہ وہ دونوں مقداریں اس تیسری مقدار میں شریک مشاع ہوں یعنی یہ نہ کہہ سکیں کہ اس قدر اس مقدار کا حصہ ہے اور اُس قدر اس مقدار کا حصہ، جیسے حاصل جمع میں ہوتا ہے بلکہ اس کے ہر جزء وجود میں دونوں برابر شریک ہوں...

سو یہ بات مقادیر ہی کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ جہاں کہیں ایک کیفیت دوسری کیفیت کے ساتھ منضم ہوتی ہے اور ان دونوں سے تیسری کیفیت کسی چیز میں پیدا ہو جاتی تو وہاں بھی شرکت مشاع ہوتی ہے اور فکر صائب ہو تو معلوم ہو جائے کہ وہ احکام جو اہل حساب و ہندسہ کے نزدیک مشہور و معروف ہیں فقط اسی قدر مضمون کے ساتھ متعلق ہیں مقادیر کی کچھ خصوصیت نہیں... جیسے کم متصل اور کم منفصل ان احکام میں شریک ہیں... ایسے ہی کمیات و کیفیات بھی باہم ان احکام میں شریک ہیں بلکہ جمیع احکام مندرجہ علم حساب و ہندسہ کیفیات و کمیات دونوں کو شامل ہیں، ہاں ظہور ان احکام کا کمیات میں ظاہر تھا... اس لیے اس باب میں کتابیں مدون ہو گئیں اور اہل عقل نے اس کے استعمال میں عقل آرائیاں کیں اور کیفیات میں یہ سلسلہ نہایت درجہ اختفا میں تھا، اس لیے اس طرف کوئی متوجہ نہ ہوا اور اسی سبب سے میں بھی ڈرتا ہوں کہ جیسا نکٹوں نے ناک والوں کو ہنسا تھا ابناء روزگار مجھ کو بھی کیا کیا نہ ہنسیں گے مگر چونکہ تقریر اثبات حیات اصل سے ان صاحبوں کے لیے ہے جو فہم سلیم اور طبع مستقیم رکھتے ہیں تو اس قسم کی بات کے کہنے میں چنداں حجاب نہیں آتا...

بالجملہ اُمید یوں ہے کہ ارباب فہم بہ شہادت دیدۂ بصیرت اس دعوے کو علی العموم تسلیم کریں ورنہ اس سے بھی کیا کم کہ احکام ضرب کو عام سمجھیں اور یہ سمجھیں کہ جب کیفیات مذکورہ اور اعمال اختیاریہ قوت عقلی اور قوت عملی کا حاصل ضرب ہوئیں اور عورت کی یہ دونوں قوتیں مرد کی ان دونوں قوتوں سے آدھی ہوئیں

تو عورت کی کیفیات مذکورہ اور اعمال اختیار یہ مرد کی کیفیات اور اعمال اختیار یہ کی نسبت چوتھائی ہوں گے...

جب یہ بات ذہن نشین ہو چکی تو اتنا اور غور فرمایئے کہ مردوں کے لیے جو عورتیں حلال کی گئی ہیں تو وہ بشہادت آیت "اِلَّا عَلٰی اَزْوَاجِہِمْ اَوْ مَا مَلَکَتْ اَیْمَانُہُمْ" ازواج ہیں یا لونڈیاں ہیں... سو قسم اوّل میں بہ شہادت لفظ ازواج مقصود زوجیت یعنی دفع وحشت وحدت اور رفع بے سروسامانی تنہائی ہے اور چونکہ خواہش جماع اور آرزوئے بوس و کنار کہ عشق بھی اس کے مظاہر اور آثار میں سے ہے... وحشت کے لیے سبب قوی تھا تو اس ازدواج میں حلت قضاء شہوت جماع نظر آئے مگر چونکہ زوجیت انقسام بمتساویین کو مقتضی ہے اور ادھر انس و محبت اور مدافعت وحشت وحدت بے نفع رسانی یک دیگر متصور نہیں کیونکہ اگر یہ نہیں تو پھر آدمی سو اجنبیوں کا اجنبی ہے اور اجنبیت ہی وحشت کا منشاء ہے تو لاجرم باعتبار کیفیات مذکورہ اور اعمال اختیار یہ ایک عورت کا بہ نسبت ایک مرد کے چوتھائی ہونا ابھی واضح ہوا ہے تو بالضرور چار عورتیں مل کر ایک مرد کے لیے زوج کامل ہوں گی...

اب سنئے کہ اس عدد اربعہ کی تقیید کو خدا کی طرف سے دیکھ کر اور عقل میں نصف کی کمی خدا اور سول سے سن کر ارباب حدس کو دین میں بھی تناصف کا اس طرح یقین ہو جاتا ہے جیسے شمس و قمر کی مقدار حرکت اور اختلاف اوضاع تقابل اور اختلاف تشکلات قمر کو لحاظ کر کے اس بات کا یقین ہو جاتا ہے کہ نور قمر نور شمس سے مستفاد ہے کیونکہ ازدواج میں افادہ و استفادہ طرفین سے ضروری نہیں تو ازدواج بھی نہیں اور افادہ و استفادہ اعمال اختیار یہ پر موقوف ہے اور ان کا بہ نسبت قوت عقلی و قوت عملی حاصل ضرب ہونا بحکم وجدان ظاہر ہے اور پھر مضروب کے مقدار اعنی عقل میں نصف ہونا معلوم ہے...

ادھر حاصل ضرب کی مقدار معلوم ہے کہ وہ چار ہے تو مضروب فیہ اعنی دین کی مقدار بھی معلوم ہو گئی کہ نصف ہے اور وہ احتمالات موہمہ خلاف مقصود جو محرومان دولت

وجدان کی نظر میں قادح تقریرات اثبات تناصف دین نظر آتے تھے بے مشقت مرتفع ہو گئے مگر چونکہ اباحت ازدواج بغرض آسائش بندگان ہے نہ بنظر استبعاد اور بوجہ تحصیل عبادت تو چار سے کم میں بندہ کو اختیار ہے خدا کی طرف سے مواخذہ نہیں، ہاں زیادہ کی صورت میں حد خداوندی سے بڑھ جانا بھی ہے اور اپنے استحقاق سے زیادہ لینا بھی ہے اس لیے چار سے زیادہ درست نہیں ہو سکتیں مگر چونکہ ادخال جنت بطور مجازات ہے... بغرض رفع حاجت نہیں تو وہاں کے تمام وقائع کو اکل وشرب ہو یا ازدواج ہو از قسم مجازات ہی سمجھئے مثل وقائع دار دنیا قضاء حاجت نہ کہئے... چنانچہ یوں بھی ظاہر ہے اس لیے کہ وہاں حاجت ہی کوئی باقی نہیں رہی نہ اکل وشرب کی نہ جماع وغیرہ کی... چنانچہ ظاہر ہے ورنہ بھوک پیاس وغیرہ مثل دار دُنیا وہاں بھی ستائیں...

غرض جنت میں حاجات دین و دُنیا میں سے کوئی حاجت باقی نہیں رہی جو کسی تدبیر دین و دُنیا کی ضرورت پڑے اور ایک کو دوسرے سے اُمید نفع رسانی ہو اور بایں وجہ باعتبار سرمایہ نفع رسانی مساوات دیکھی جائے ہاں وہ محبت اور مودت جو بوجہ ہم جنسی اور اتحاد نوعی اور اتحاد وضعی پیدا ہوا کرتی ہے منور متصور ہے... سو بعد ارتفاع حوائج اور بیکار ہو جانے تدابیر کے بجز صفات روحانی اور ملکات نفسانی کے اور کون سی بات باقی رہی ہے جس کے اعتبار سے ہم جنسی اور اتحاد وضعی کہا جائے اور اوپر گزر چکا ہے کہ اصل سبب ملکات اور صفات کی وہی قوت عقلی اور قوت عملی ہے... سو جس شخص کی یہ دونوں قوتیں مہذب ہیں اس کا نفس بھی مہذب ہے اور وہ جنتی ہے... پھر اگر ایسے ایسے اشخاص متعدد ہیں تو وہ سب آپس میں ہم جنس اور ہم وضع ہیں... بشرط ملاقات ایک دوسرے سے محبت اور انس ضروری ہے... چنانچہ احادیث صحیحہ اس بات پر بھی شاہد ہیں کہ اہل جنت سب ایک دل ہوں گے...

بالجملہ بوجہ بیکار ہو جانے تدابیر دین و دُنیا کے کیفیات واعمال مذکورہ جو سرمایہ نفع وانتفاع تھے قابل لحاظ نہ رہے جو یوں کہا جائے کہ کیفیات واعمال مذکورہ میں عورتیں مردوں سے چوتھائی تھیں...

مناسب یوں تھا کہ جنت میں دُنیا کی عورتیں ہر مرد کے پاس چار چار ہوتیں نہ کہ دو دو، وہاں قوت عقلی اور قوت عملی جو کمالات انسانی میں سے ہیں بلکہ اصل کمالات ہیں... البتہ اب تک قابل لحاظ ہیں کیونکہ اگر قوت عقلی اور قوت عملی کے حاصل ضرب سے دوسرے کو بالفعل چنداں غرض باقی نہیں کہ بے اس کے اندیشہ تکلیف ہو اور اس وجہ سے گویا منافع متعدیہ اکثر بیکار ہو گئے اور قابل لحاظ باقی نہ رہے... لیکن تاہم اس سے بھی کیا کم ہے کہ جیسے چشم و گوش و بینی اور سوا ان کے اور اعضاء بدن اگر چہ کوئی کام نہ لیا جائے تب بھی موجب زیب و زینت بدن ہیں اور ان کا ہونا محبت مجانست میں مداخلت تمام رکھتا ہے... چنانچہ ظاہر ہے... ایسے ہی قوت عقلی اور قوت عملی اور ان کی ذریت یعنی اور کمالات قلبی اور ملکات روحانی سرمایہ زیب و زینت روح اور ان کا ہونا باعث ازدیاد محبت مجانست واتحاد نوعی ہے مگر ان دونوں قوتوں میں عورتوں کا بہ نسبت مردوں کے آدھا ہونا پہلے ہی ثابت کر چکے ہیں تو یہ بات آپ ثابت ہوگئی کہ دُنیا کی دو عورتیں ہی جنتیوں کے لیے زوج کامل ہیں...

علاوہ بریں دخول اور سکونت جنت کے لیے دین چاہیے عقل کی کچھ حاجت نہیں... ہاں تدابیر دین و دُنیا کی ضرورت باقی رہتی تو اس کی بھی ضرورت رہتی اور جب عقل کی حاجت ہی نہیں تو اس کی رعایت اور اس کے لحاظ کی بھی کوئی وجہ نہیں تو اس صورت میں فقط دین کا لحاظ چاہیے... سو اس میں دو عورتیں ایک مرد کے برابر ہیں اور یہ بھی نہ سہی ہم کہتے ہیں عجب نہیں کہ مجموعہ بنی آدم میں "من اوّلھم الی آخرھم" دو تہائی عورتیں اور ایک تہائی مرد ہوں اور حکم ازلی نے باعتبار جہت تقابل بھی وہی حساب "لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ" بٹھا کر ان دونوں کلموں میں ایک مرد کو دو عورتوں کے مقابل رکھا ہو اور اس وجہ سے تقسیم جنت میں جس میں سبھی اہل جنت کی کامیابی ضرور ہے، دو عورتوں سے زیادہ کسی کو نہ دی گئیں... ہاں تقسیم دُنیا میں چونکہ تمام اہل دُنیا کی کامیابی پر نظر نہیں تو یہ حساب یہاں مرعی نہ رہا یا یوں کہیے کہ جنت میں بھی مقدار زوج کامل چار ہی ہے... سو اس میں دو

عنایت ہوئیں باقی بوجہ نہ رہنے عورتوں کے جود وکی کمی رہ گئی تھی اس کے عوض میں حورعین مرحمت ہوئیں... مگر چونکہ مجازات آخرت اور بیع وشراء خداوندی میں اعمال عباد کے جو دار دُنیا میں کیے تھے یہ قدر ومنزلت ہے کہ اس کے عوض میں متاع جنت میں سے کم سے کم تو دس گنا ہو اور زیادہ کا کچھ حساب نہیں... چنانچہ فرماتے ہیں:

"وَاللّٰهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَّشَآءُ" تو اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ خدا قدردان کے نزدیک دُنیا کی عمدہ اشیاء کے مقابل جنت کی متاع میں سے اضعاف مضاعف ہوں تو برابر آئیں تو اسی قیاس پر یہ سمجھ میں آتا ہے کہ یہاں کی مخلوقات کے مقابل بشرطیکہ خدا کی پسند آجائیں جنت کی مخلوقات میں سے جوان کی ہم جنس ہوں اضعاف مضاعف ہوں تو کہیں برابر آئیں اور یہ فضیلت زنان بنی آدم بایں وجہ قرین عقل ہے کہ زنان بنی آدم نے اطاعتِ خداوندی میں مدتوں جان گنوائی تھی حوروں نے کس دن عبادت اور اطاعت کی تھی جوان کے برابر ہوں اور خدا کے یہاں عزت و احترام تقویٰ وتواضع ہی پر منحصر ہے...

چنانچہ اہل علم جانتے ہیں خدا فرماتا ہے: "اِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقٰكُمْ" اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں "من تواضع لله رفعه الله" اور اطاعت میں یہ تقویٰ وتواضع ہی ہوتے ہیں جس نے تقویٰ وتواضع للہ یعنی عبادت کی وہی اشرف وافضل ہوگا... سو یہ بات زنان بنی آدم میں تو ہے ہاں حوروں میں نہیں... مگر جیسے اعمال میں فیما بین بنی آدم تفاوت زمین وآسمان ہے کسی کا دس گنا اجر ہے کسی کا سات سو گنا، کسی کا اس سے بھی زیادہ، ایسے ہی اصحاب عمل میں زمین وآسمان کا فرق ہے کیونکہ اصحاب اعمال کی فضیلت بوجہ اعمال ہے جتنا ان میں تفاوت ہوگا اتنا ہی ان میں اس وجہ سے جیسے چار عورتیں کسی مرد جنتی کی زوج کامل ہوتیں، ویسے ہی دو عورتوں کے عوض حوریں جتنی حساب سے ہوتی ہوں گی عنایت ہوں گی... واللہ اعلم!

بالجملہ ازواج دُنیا اور ازواج جنت میں دُنیا میں اگر چار کی اجازت ہوئی اور

جنت میں دو ملیں تو کیا مضائقہ ہے.... عقل صائب اسی پر شاہد ہے کہ جو کچھ ہوا اور جو کچھ ہوگا عین مناسب ہے اور اگر وجوہ مذکورۂ بالا پر قناعت نہ ہو اور بوجہ کثرت حورعین دل حیران و پریشان کا خلجان نہ جائے تو اس میں تو کچھ حرج ہی نہیں کہ حورعین کو داخل ازواج نہ رکھئے اور تملیک خداوندی کو سبب ملک سمجھئے اور اطلاق لفظ زوجہ یا ازواج کو جو بعض احادیث میں پایا جاتا ہے اطلاق مجازی قرار دیجئے... ہاں یہ بات پوچھئے کہ قسم ثانی یعنی "مَا مَلَکَتْ اَیْمَانُهُمْ" میں مثل قسم اوّل اعنی نکاح تحدید عدد کیوں نہیں... سواس کا جواب یہ ہے کہ قسم ثانی میں مقصود بالذات خدمت ہے مگر چونکہ خدمت اس کا نام ہے کہ حاجت مخدوم کو رفع کردے اور خواہش جماع اور آرزوئے بوس و کنار وغیرہ کی حاجت قوی اور ضرورت شدید ہے تو جس محل میں اس حاجت کا ارتفاع بطور خواہش طبع سلیم متصور ہوگا... بلاشبہ قابل اباحت ہوگا... سو خدام میں سے عورت ہی قابل اس امر کے تھی اس لیے باعتبار انواع خدمت خادم کامل ہے تو وہی ہے مرد اس اعتبار سے ناقص ہے...

الغرض اجازت مجامعت اور اباحت قضاء شہوت نکاح قسم ثانی میں بحیثیت زوجیت نہیں جو کسی امر میں مساوات ملحوظ رہے بلکہ بحیثیت خدمت ہے اور رشتہ خدمت اور علاقہ خادمیت و مخدومیت عقلاً ونقلاً کسی عدد معین کو مقتضی نہیں جو اس کا لحاظ رہے بلکہ بایں نظر کہ خادم اگر ہزار ہیں تو کیا ہوا پھر خادم ہی ہیں اس قدر خدام کا مجموعہ بھی مرتبہ مخدومیت کو نہیں پہنچ سکتا...

یوں سمجھ میں آتا ہے کہ دربارۂ خدام تحدید عدد موافق مصلحت نہیں جب یہ مضمون ذہن نشین ہو چکا تو یوں خیال فرمائیے کہ عقل سلیم اس بات پر شاہد ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے دربارۂ ازواج وہی تعیم عدد مناسب ہے جو اوروں کے لیے دربارۂ "مَا مَلَکَتْ اَیْمَانُهُمْ" سب کو معلوم ہے وجہ پوچھئے تو سنئے کہ رعایت عدد اربع بایں لحاظ تھی کہ مساوات جو لازم و مفہوم زوجیت ہے ہاتھ سے نہ جائے مگر حصول

مساوات بعد رعایت عدد اربع اُمتیوں میں تو متصور ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کی ازواج میں متصور نہیں شرح اس معما کی یہ ہے کہ جس صورت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اُمتیوں کے حق میں واسطہ عروض وجود روحانی ہوئے تو ایسی مثال سمجھنی چاہیے جیسے آفتاب چرخ چارم اور اُمتیوں کی ایسی مثال خیال فرمایئے جیسے عکوس آفتاب جو آئینوں اور پانیوں میں نمایاں ہوتے ہیں یا جیسے درودیوار کے انوار یعنی دھوپیں... سو جیسے ایک آئینے کا عکس مثلاً دوسرے آئینہ کے عکس کے ہم جنس ہے یا ایک دھوپ دوسری دھوپ کے ہم جنس ہے اور اس وجہ سے بشرط مساوات مقدار ایک کو دوسرے کا مساوی کہہ سکتے ہیں اور اگر مقدار میں کمی بیشی ہو تو جس عکس یا جس دھوپ کی جانب کمی ہو اس کے اور عکسوں یا اور دھوپوں کو لحاظ کر کے اگر جبر نقصان کرلیں تو دوسرے عکس اور دوسری دھوپ کے مساوی ہوسکتا ہے ایسے ہی اُمتیوں میں ایک اُمتی دوسرے اُمتی کا ہم جنس ہے مگر چونکہ زن و مرد میں باوجود ہم جنسی کے مساوات نہیں بلکہ اس قدر کمی بیشی ہے جیسے ایک میں اور چار میں ہے تو تکمیل عدد اربع سے اس کا جبر نقصان ہوسکتا ہے، پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور مومنات اُمت میں اس صورت میں وہ نسبت ہوگی جو نسبت کہ آفتاب اور عکس آفتاب اور دھوپ میں ہے... سو ظاہر ہے کہ آفتاب اور عکس آفتاب اور آفتاب اور دھوپ میں کوئی نسبت نہیں... آفتاب کجا اور عکس آفتاب کجا اور علیٰ ہذا القیاس آفتاب کجا اور دھوپ کجا جو مساوات متصور ہو...

چہ نسبت خاک رابعالم پاک

لاکھ عکس آفتاب اور کروڑوں دھوپیں بھی ایک آفتاب کے مساوی نہیں ہوسکتیں... چہ جائیکہ دو چار اس لیے کہ عکس آفتاب اور دھوپ کا حدوث و بقاء دونوں بواسطۂ آفتاب ہیں... عکس آفتاب اور دھوپ دونوں حدوث و بقاء وجود ہیں، دریوزہ گردر دولت آفتاب ہیں... الغرض آفتاب و عکس آفتاب علیٰ ہذا القیاس آفتاب و دھوپ میں تجانس ذاتی اور اتحاد حقیقی نہیں بلکہ تفاوت زمین و آسمان ہے... اگرچہ صورت میں یا

رنگ میں قلیل و کثیر مشابہت کہو، پھر بھی اُمید مساوات اور فکر برابری ایک خیال باطل ہے ایسے ہی روح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ارواح اُمت میں تجانس ذاتی اور اتحاد حقیقت اور اشتراک نوعی نہیں فرق زمین و آسمان ہے...اگر چہ شکل وصورت واحکام جسمانی میں مثل خورد و نوش وغیرہ مماثل کہا جائے اور یوں کہا جائے "قُلْ اِنَّمَا اَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ" پھر اُمید مساوات مابین سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم اور مابین مؤمنین و مؤمنات منجملہ اضغاث احلام اور خیالات واہیات ہے...اب خیال فرمایئے کہ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے تحدید اربعہ ہو تو کیوں کر ہو...تعیین عدد اربع فقط بہ لحاظ مساوات تھی یہاں کسی طرح اور کسی عدد سے مساوات متصور ہی نہیں اور جب دربارۂ رفع قید عدد اربع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا واسطہ فی العروض ہونا کام آیا اور اس امر میں آپ کی ازواج کا وہی حکم نکلا جو اوروں کی "ماملکت ایمانهم" کا حکم تھا تو عدم وجوب مہر اور عدم وجوب عدل میں بدرجہ اولیٰ کام آئے گا...

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ "ما ملکت ایمانهم" کے لیے جو مہر کی ضرورت اور عدل کی رعایت نہیں...فقط اس کی وجہ یہی ہے کہ وہ مملوک ہیں...پھر مہر جو اُجرت ہے کیوں کر واجب ہو کیونکہ اُجرت غیر کی چیز کے لیے ہوتی ہے...علیٰ ہذا القیاس، مالک کو اپنے اسباب اور اشیاء مملوکہ میں جیسے لباس و مرکب وغیرہ میں اختیار ہوتا ہے جس کو چاہے استعمال کرے اور جس کو جی نہ چاہے استعمال نہ کرے اور کام میں نہ لائے اس کے ذمہ یہ ضروری نہیں کہ سب کو برابر استعمال کرے اور جس قدر ایک سے کام لے اسی قدر دوسرے سے کام لے...

پھر جب "مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ" مملوک اور خادم ہوئے تو مالک کو اختیار ہوگا کہ جس کو چاہے اپنی خدمت میں بلائے اور جب چاہے اور جس کو جی نہ چاہے اور جب جی نہ چاہے نہ بلائے جیسے لباس و مرکب وغیرہ کا اسباب مملوک سے مالک کے ذمہ در باب استعمال کچھ حق نہیں... "مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ" کا بھی مال کے ذمے در باب

خدمت، خدمت مجامعت ہو یا کچھ اور کوئی حق اور استحقاق نہیں جو اس کی رعایت نہ کرنے میں مالک کو ظالم کہا جائے... ہاں ازواج مملوک زوج نہیں بلکہ زوج اُجرت مہر کے عوض میں فقط منافع بضع کا مستحق ہو جاتا ہے... سوا اس کے اور سب اُمور میں زوج و زوجہ دونوں برابر ہیں اور کیوں نہ ہوں زوجیت کا مفہوم ہی اس بات کو مقتضی ہے کہ دونوں طرف قسمت علی التساوی ہو... چنانچہ خود خداوند کریم ہی فرماتا ہے:

"وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِيْ عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوْفِ" اور دونوں برابر ہوئے تو جیسے باہم اہل اسلام میں بقدر روابط و علائق محبت حقوق رعایت اور مروت ثابت ہیں... چنانچہ احکام صلہ رحمی اور برّ والدین اور تراحم فیما بین جو کلام اللہ و حدیثوں میں بڑی تاکیدوں سے مذکور ہیں اس پر شاہد ہیں... ایسے ہی مابین زوج و زوجہ بھی ہم سنگ رشتہ زوجیت جو محبت کے پیدا کرنے میں اور سب علائق سے فائق نظر آتا ہے... یہاں تک کہ بوجہ ازواج حقوق والدین کے افسانے مشہور ہیں... حقوق رعایت و مروت ثابت ہوں گے اور پاسداری دلداری لازم ہوگی اور جفا کاری دل آزاری حرام ہوگی اور ایک دوسرے کے ذمہ لازم ہوگا کہ تامقدور یعنی اُمور اختیاریہ میں دوسرے کے دل پر ملال نہ آنے دے مگر چونکہ ازواج درصورت تعدد باہم دربارۂ حقوق رشتہ زوجیت متساوی الاقدام ہیں اور رنج رشک و غم غیرت ہر قسم کے رنج و غم سے اہل محبت کے نزدیک زیادہ ہیں تو اب زوج کے اختیار میں سوا اس کے اور کوئی دلداری کی صورت نہیں کہ سب کے ساتھ یکساں معاملہ رکھے، سب کے پاس برابر سوئے اور ہر ایک کے دل سے کدورت غم فراق دھودے مگر ازواج مطہرات سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وسلم بایں وجہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان کے وجود روحانی کا واسطہ فی العروض ہیں...

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مملوک ہونے میں عقل سلیم کے نزدیک "مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ" سے زیادہ ہیں کیونکہ "ما ملکت ایمانهم" میں اسباب ملک تو جہاد یا بیع وشراء و ہبہ و میراث ہیں... سو یہ سب اُمور اس بات پر شاہد ہیں کہ مالک کی مِلک عارضی ہے

مملوک کے لازم ذاتی اور صفات قدیمی میں سے نہیں ورنہ حدوث ملک میں ان اُمور ہی کی کیا ضرورت تھی اور جب اشیاء مملوکہ میں ملک عارض ہوئی تو حریت جو ضد ملک ہے یا اس کا عدم ذاتی ہوگا ہاں مابین ملک وحریت کے اگر واسطہ ہوتا تو یہ بھی احتمال ہوتا کہ باعتبار ذات کے نہ ملک ہے نہ حریت ہے اور واسطہ فی العروض چونکہ منبع حدوث وجود عارض اور نیز باعث بقاء وجود عارض ہوتا ہے تو اس کا عین وجود اور اس کی ذات خود اپنے واسطہ فی العروض کے لیے اپنے مملوک ہونے پر شاہد ہے اور اس کی صورت حال سے یہ ٹپکتا ہے کہ اس کا مملوک بہ نسبت واسطہ فی العروض کے اس کا وصف قدیمی ہے...

بالجملہ وجود عارض خانہ زاد واسطہ فی العروض ہوتا ہے اور اس وجہ سے عقل کے نزدیک وہ عارض مملوک واسطہ فی العروض ہوتا ہے... پھر اگر واسطہ فی العروض میں لیاقت تصرف ہے اعنی ذوی العقول میں سے ہے تو اس کو اختیار ہے جس طرح چاہے تصرف کرے... سو واسطہ فی العروض ہونے کی پوری پوری صفت تو خداوند کریم ہی میں ہے... چنانچہ اوپر مرقوم ہو چکا اور اس وجہ سے اس کو مالک حقیقی سمجھنا چاہیے... دوسرے رُتبہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مالکیت سمجھئے کیونکہ اوّل تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم محققین کے نزدیک وسیلۂ تمام فیوض اور واسطہ فی العروض تمام عالم کے لیے ہیں... چنانچہ آپ کے لیے مقام وسیلہ کا ملنا بھی عقل کے نزدیک اسی طرف مشیر ہے...

"والعاقل تکفیہ الاشارۃ"

اور یہاں سے سمجھ میں آتا ہے کہ عجب نہیں جو روایت "لَوْلَاکَ لَمَا خَلَقْتُ الْاَفْلَاکَ" صحیح ہو کیونکہ اس کا مضمون صحیح ہی معلوم ہوتا ہے... دوسرے آپ کا واسطہ فی العروض ہونا ہی اور کسی کمال میں اگر ابھی محل تامل ہے تو مؤمنین کے حق میں آپ کا واسطہ وجود روحانی ہونا ابھی روشن ہوا ہے، ارواح مؤمنین کی قدر وقیمت اور فضیلت دیکھئے کہ ایک وجہ عرش اعظم سے بھی زیادہ ہے...

چنانچہ اہل علم جانتے ہیں... غرض اور بھی نہیں تو بوجہ شرافت ارواح اور پھر شرافت

بھی کس کی، ارواح مؤمنین کی شرافت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مالک ارواح مؤمنین ہونا دوسرے درجہ میں بہ نسبت مالک الملک وحدہ لاشریک لہ کے سمجھئے...پھر جب آپ کی ملک اوروں کی مِلک سے اقویٰ ہوئی تو لاجرم تمام احکام میں مثل عدم ضرورت مہر اور عدم وجوب عدل جیسے آیت ''تُرْجِیْ مَنْ تَشَآءُ الخ'' سے ظاہر ہے اور عدم ضرورت مہر جیسے واہبۃ النفس کے حلال ہونے سے ہویدا ہے...

پھر واہبۃ النفس میں اوروں کی مِلک کرنے میں آپ کو اختیار ہونا جیسے بعض روایات حدیث واہبۃ النفس مرویہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ جس میں لفظ ''املکنا'' کہا وارد ہے...اس پر دلالت کرتی ہیں، یہ سب احکام موجبہ ہو جائیں گے، اس پر اگر آپ مہر عنایت فرمائیں یا دربارۂ شب باشی وغیرہ عدل بجالائیں تو آپ کا احسان رہا بلکہ اس طریق سے تو یوں ثابت ہوتا ہے کہ خاص منافع حیات یعنی ہاتھ پاؤں کی خدمت میں جمیع مؤمنین و مؤمنات کے ذمہ بشرط استدعاء نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت واجب ہے اور ہرگز استحقاق طلب اُجرت نہیں کیونکہ بحکم وساطت عروض وجود روحانی ارواح مؤمنین جب مملوک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہوئیں تو ثمرات ان کے یعنی حرکات ارادیہ اپنے مملوک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہوں گی بلکہ اہل بصیرت کے نزدیک جیسے انوار عکس آفتاب حقیقت میں آفتاب ہی کے انوار ہیں...گو بظاہر قائم بہ آئینہ معلوم ہوں اور آفتاب اور عکس آفتاب ہی پر کیا موقوف ہے جہاں وساطت عروضی ہوگی یہی ہوگا...

چنانچہ اوپر بھی اُس کی طرف اشارہ گزرا ایسے ہی تمام آثار حیات مؤمنین و مؤمنات اور حیات کے منافع اور ثمرات آفتاب حیات حضرت سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے آثار حیات ہیں...گو بظاہر قائم بارواح مؤمنین و مؤمنات معلوم ہوں اور چونکہ اموال مملوک مثل اموال مالک کے مملوک مالک ہوتے ہیں تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اموال مؤمنین و مؤمنات میں بھی ہر طرح کے تصرف کا اختیار معلوم ہوتا ہے مگر چونکہ واسطہ فی العروض ہونا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا جو سبب مِلک ہے اس درجہ کو مخفی تھا

کہ بجز اہل بصیرت کسی کو مشہود نہ ہوا بلکہ باشارات کلام اللہ وحدیث بھی بدشواری سمجھ میں آیا تو اپنے حبیب کے سر سے تہمت شہوت پرستی دفع کرنے کے لیے اس قانون کا اجراء شاید مناسب نہ جانا، مبادا سفیہان کم فہم کچھ کا کچھ سمجھ کر اپنے ایمان کو مفت کھو بیٹھیں...

مع ہذا افادہ واستفادہ منافع حیات بے واسطہ جسم عنصری متصور نہیں، اگر مفید و مستفید اور نافع و منتفع اور مفیض و مستفیض حقیقت میں روح ہی ہو اور جسم عنصری مؤمنین مثل ارواح فیض نبوی صلی اللہ علیہ وسلم نہیں... اعنی جیسے روح نبوی واسطہ وجود روحانی مؤمنین و مؤمنات تھی، جسم نبوی واسطہ عروض وجود جسمانی اور منبع حدوث ہیکل عنصری نہیں جو مملوک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہا جائے تو اس ملک میں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے بوجہ وجود روحانی بہ نسبت تمام مؤمنین و مؤمنات کے ثابت ہوئی اور اس ملک میں جو "مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ" میں پائی جاتی ہے ایک فرق عظیم نکل آیا اور احکام مختلف ہو گئے، محل مِلک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جو بوجہ وساطت عروض ثابت ہوئی، ارواح مؤمنین و مؤمنات رہیں...

چنانچہ ناظران مضامین سابقہ پر مخفی نہ رہا ہوگا اور "مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ" میں معروض ملک ٹھہرا تو جسم عنصری ٹھہرا کیونکہ اسباب ملک و بیع وشراء و ہبہ وغیرہ اس جسم عنصری ہی سے متعلق ہوتے ہیں... اس لیے کہ لوازم ملک مثل تسلیم و قبض و تصرف اس جسم عنصری ہی میں متصور ہیں، روح میں متصور نہیں... چنانچہ ظاہر ہے اس سبب سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو باوجود ایسی ملک کے کہ اوروں کی ملک اس کے ہم سنگ تو کیا پاسنگ بھی نہیں... چنانچہ اوپر مرقوم ہو چکا...

تحصیل منافع نکاح میں عقد نکاح کی نوبت آئی اور طلاق وعدت کی گنجائش نکلی اور یہ شبہ مرتفع ہو گیا کہ تمام مؤمنین و مؤمنات مملوک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تھے تو پھر نکاح کس مرض کی دوا تھی کیونکہ مملوک کے ساتھ نکاح نہیں ہوتا اور اجارات اور بیع وشراء سے کیا مدعا تھا کیونکہ مال مملوک مال مولیٰ ہی ہوتا ہے حالانکہ

نکاح وبیع وشراء بالیقین مابین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور مؤمنین ومؤمنات واقع ہوئے اور عجب نہیں اجارہ واستجارہ کی بھی نوبت آئی ہو اور وجہ ارتفاع کی یہ ہے کہ ملک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب ابدان مؤمنین ومؤمنات کے ساتھ متعلق نہ ہوئی تو منافع حیات یعنی حرکات وسکنات ارادیہ میں جو عوارض اجسام میں سے ہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا بظاہر کچھ استحقاق نہ ہوگا...

ہاں اہل حقیقت کے نزدیک حرکات وسکنات ارادیہ میں جسم اپنے آپ متحرک اور ساکن نہیں بلکہ روح در پردہ کارپرداز حرکات وسکون ہے اور اس وجہ سے جسم فقط محل قیام حرکت ہی فاعل نہیں...فاعل حقیقی وہی روح ہے... چنانچہ ضرب وسب وشتم وغیرہ اُمور جو اعضائے مخصوصہ سے صادر ہوتے ہیں روح کے افعال سمجھے جاتے ہیں جسم کے افعال نہیں سمجھے جاتے ورنہ انعام اور پاداش میں اعضاء جو مصدر افعال تھے محل اکرام وانعام ومورد عتاب وعقاب ہوا کرتے حالانکہ سب وشتم کے عوض میں جو افعال لسانی ہیں بسا اوقات سر پھوڑا جاتا ہے اور دست وپا توڑے جاتے ہیں اور زنا کی سزا میں جو بظاہر فعل عضو مخصوص ہے تازیانوں کی مار کمر پر پڑتی ہے یا پتھروں کی بوچھاڑ سارے بدن پر برستی ہے...علیٰ ہذا القیاس مدح وثناء یا خدمت دست وپا کی جزاء میں تاج پہنایا جاتا ہے، طعام لذیذ کھلایا جاتا ہے، اگر فاعل حرکات جسم ہی ہوتا ہے تو یہ ظلم صریح کہ کرے کوئی بھرے کوئی، جان کوئی گنوائے اور مزے کوئی اُڑائے، کسی کے نزدیک روانہ ہوتا حالانکہ اس قسم کی جزا وسزا کے جواز میں متبعان عقل ونقل میں سے کسی کو تامل نہیں... ہاں فاعل حرکات روح کو کہئے تو اس اختلاف محل طاعت وجرم اور مورد جزا وسزا کی وجہ ظاہر ہے کیونکہ روح کو تمام بدن اور جملہ اعضاء بدن سے ربط وتعلق ہے اور ہر جزء بدن روح کے حق میں مصدر افعال ومنبع آثار اور واسطہ ایصال رنج وراحت اور سبیل حصول آرام وتکلیف ہے...

چنانچہ خود جسم کو کاروبار سے کچھ تعلق نہیں، آرام وتکلیف سے کچھ مطلب نہیں زر منافع حرکات وسکنات بوسیلہ جسم حبیب خاص روح سے باہر آتا ہے اور رنج وراحت

سارے کا سارا خزانہ روح میں جاتا ہے بدن کو فقط چوبدار یا تحصیلدار سمجھئے، اس سبب سے جس عضو کے وسیلہ سے کوئی فعل صادر ہوگا وہ روح ہی کا فعل ہوگا اور جو انعام وانتقام کسی عضو پر وارد ہوگا وہ روح پردہ نشین ہی پر وارد ہوگا... اس صورت میں اگر مصدر طاعت وگناہ کوئی اور عضو ہے تو کچھ مضائقہ نہیں جو مطیع ہے وہی منعم ومرحوم ومحمود ہے اور جو عاصی ہے وہی مذموم ومعتوب ومطرود ہے... مصدر افعال بھی وہی روح تھی اگر چہ کوئی عضو بدن اس کا مظہر ہو اور مورد انعام وانتقام بھی وہی روح ہے اگر چہ کوئی جزء بدن اس کا مسلک ہو...

الغرض حقیقت شناسان معانی سنج کے نزدیک فاعل حقیقت میں روح ہے نہ بدن اور منبع حرکات وسکنات ارادیہ جان ہے نہ تن جسم وتن فقط محل قیام حرکات وسکنات اور ایک طرح کا ظرف تحقق ارادیات ہے... گو ظاہر بینوں کو فاعل نظر آئے اور ظاہر ہے کہ فاعل کو جو استحقاق ملکیت افعال ہوتا ہے وہ ظرف کو نہیں ہوتا...

اس صورت میں منافع حیات مؤمنین ومؤمنات یعنی حرکات وسکنات ارادیات مملوک روح ہوں گے اور بحکم آنکہ مال الغلام مال المولیٰ بوجہ ملک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جو بوجہ وساطت عروض مذکور ہے وہ حرکات وسکنات مملوک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہوں گے اور درحقیقت حاجت اجر وثمن منافع نہ ہوں گی...

جب یہ بات ذہن نشین ہوگئی تو اتنا اور بھی خیال فرمائیے کہ حقیقت الامر تو بمقتضائے تقریر ہذا در باب منافع حیات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مالک ہونے پر شاہد ہے اور ظاہر الامر میں بایں نظر کہ حرکات وسکنات عوارض جسمانی ہیں عروض روحانی نہیں اس لیے کہ ارواح حرکات وسکنات سے منزہ ہیں تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو منافع حیات مؤمنین ومؤمنات میں کچھ دعویٰ ملکیت نہیں... سو عجب نہیں کہ اس لیے موافق حدیث "اَعْطُوْا کُلَّ ذِیْ حَقٍّ حَقَّهٗ" خداوند دارگیر اور حاکم عادل علی الاطلاق نے حقیقت الامر اور ظاہر الامر دونوں کی رعایت فرمائی جو در بارۂ واہبۃ النفس یوں ارشاد فرمایا:

گ "وَاِنِ امْرَاَۃٌ وَّھَبَتْ نَفْسَھَا لِلنَّبِیِّ اِنْ اَرَادَ النَّبِیُّ اَنْ یَّسْتَنْکِحَھَا خَالِصَۃً لَّکَ مِنْ دُوْنِ الْمُؤْمِنِیْنَ" اس لیے کے بحکم مذاق "ان اراد" کی قید سے پاس داری خاطر نبوی جس سے ایک طرح کی کراہت خداوندی معلوم ہوتی ہے نکلتی ہے ورنہ اگر فقط لحاظ حقیقت ہی ہوتا تو اس کراہت کے کیا معنی تھے اور اگر اعتبار ظاہر ہوتا تو اس اباحت کی کیا صورت تھی اور شاید اس کراہت کی وجہ سے تورّع طبع زاد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے باوجود اس صریح اباحت کے کہ ہر کم فہم کی فہم میں آجائے اور باوصف اس وفور رحمت وشفقت کے کسی متنفس کی دل شکنی آپ کو پسند نہ آئی، واہبۃ النفس کی عرض قبول نہ فرمائی اور اپنی ذات خاص کے لیے اس انتفاع کو گوارانہ کیا ورنہ مقتضائے رحمت وشفقت نبوی یہ تھا کہ اس آرزومند کو محروم نہ جانے دیتے... جب یہ تمام مراتب طے ہو چکے تو اب سامعہ خراش منتظران حق شناس ہوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا والد روحانی ہونا بہ نسبت جمیع مؤمنین جیسے پہلے ثابت کر چکا ہوں اور مسلم ہو چکا ایسے ہی ازواج مطہرات کا باعتبار ارواح مملوک نبوی ہونا اب ثابت اور متحقق ہوا اور جب باعتبار ارواح مملوکیت ثابت ہوئی تو اس اعتبار سے نکاح کی حاجت بھی نہ رہی اور بعد نکاح اس اعتبار سے وہ مورد نکاح بھی نہ ہوں گے جو ان پر اطلاق "مَا نَکَحَ اٰبَآءُ کُمْ" صحیح ہو اور اہل ایمان ان کی نسبت بھی "لا تنکحوا" کے مخاطب ہوں ہاں باعتبار جسم عنصری البتہ داخل حالت نکاح سمجھی جائیں گی... چنانچہ ابھی مفصل ومشرح مرقوم ہوا... لیکن اس صورت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب بھی جسم عنصری ہی کا لحاظ چاہیے کیونکہ یہ رشتہ نکاح رشتہ فعل وانفعال اور علاقہ فاعلیت ومفعولیت ہے... پھر اس رشتہ میں جسم جو محل افعال اور مفعول ہوتا ہے تو جسم ہی کے افعال کا محل اور مفعول ہوتا ہے تو جس جگہ اس نسبت کے ایک جانب منسوب یا منسوب الیہ جسم ہو جیسے ازواج کی جانب ہے تو دوسری جانب بھی جسم ہی ہوگا، یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب بھی اس صورت میں نسبت نکاح کا

منسوب یا منسوب الیہ جو کچھ کہئے جسم ہی کہنا پڑے گا مگر جسم نبوی والد اجساد مؤمنین نہیں آپ کی ابوت فقط باعتبار روح ہے... چنانچہ مکرر سہ کرر مرقوم ہو چکا...

اس صورت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا منجملہ آباء مؤمنین ہونا بھی صحیح نہیں جو "لَا تَنْكِحُوْا مَا نَكَحَ اٰبَآءُ كُمْ" کے مخاطب ہوں، ہاں جب ازواج مطہرات بلحاظ جہت روح مملوک نبوی ہو تو لا جرم اس جہت سے قسم ثانی یعنی "مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ" میں داخل ہوں گی... قسم اوّل اعنی ازواج میں شمار نہ کی جائیں گی مگر جیسے "مَا مَلَكَتْ يَمِيْنُ الْوَالِدِ" تاوقتیکہ والد کو اس سے اتفاق صحبت و مجامعت نہ ہو اولاد پر حرام نہیں ہوتی اور صحبت و مجامعت کی نوبت آئے تو اولاد پر حرام ہو جائے، ایسے ہی ازواج والد روحانی اعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تاوقتیکہ دخول کی نوبت نہ آئی ہو، اولاد روحانی اعنی مؤمنین پر حرام نہ ہوں گی...

علاوہ بریں جب ازواج مطہرات کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے وہی نسبت ہوئی جو مملوکات یمین کو نسبت تھی تو اب ثمرۂ نکاح نبوی حلت منافع نہ ہوگا کیونکہ بوجہ ملک یہ بات تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو عقل حقیقت شناس کے نزدیک پہلے بھی حاصل تھی... اس صورت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہ بجز قطع طمع غیر اور ممانعت نکاح اغیار اور کوئی منفعت نکاح سے حاصل نہ ہوئی... سو یہ بعینہ وہی احسان و اختصاص ہے جو پرستاران پسندیدہ خاطر کو مولیٰ کی طرف سے حاصل ہوتا ہے یعنی جیسے مولیٰ کسی پرستار کو پسند کرتا ہے تو اس کو اپنے لیے رکھتا ہے اوروں سے نکاح نہیں ہونے دیتا ایسے ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نکاح کو ایک تخصیص اور تعیین سمجھئے سو بعد نکاح قبل دخول اگر طلاق کا اتفاق ہو، یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رحلت فرمائی اور باوجود نکاح کے خلوت کی نوبت نہ آئی اور ضرب حجاب وغیرہ اُمور کی طرف جو اختصاص پر دلالت کریں آپ نے توجہ ہی نہ فرمائی تو صاف معلوم ہو گیا کہ وہ خیال اختصاص و تخصیص و عزم تعیین جو اوّل میں تھا آخر الامر آپ کو باقی نہ رہا... مگر چونکہ

حقیقت نکاح نبوی حسب تقریر ہذا فقط اختصاص ہی تھا اور اس کا زوال بالیقین معلوم ہوگیا تو نکاح بالیقین زائل سمجھنا چاہیے مگر ظاہر ہے کہ اس صورت میں نکاح کے زوال سے زوال حیات لازم نہیں آتا بلکہ اس صورت میں بقاء حیات سب سے اوّل ثابت ہوگا اور یہ زوال نکاح بمعنی اختصاص مذکور ہم سنگ طلاق رہے گا...سو طلاق منافی حیات نہیں بلکہ حیات اس کو لازم ہے...

رہی یہ بات کہ یہاں اختصاص کے لیے نکاح اور تراضی ازواج کی ضرورت ہوئی اور "مَا مَلَکَتْ اَیْمَانُھُمْ" میں نہ ہوئی تو اس کی وجہ یہ ہے کہ درصورت واسطہ فی العروض ہونے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بطور مذکور آپ کی ملک میں تمام مؤمنات داخل ہوں گی...سو جیسے پرستاروں کے نکاح کے لیے اگر کسی غیر کے ساتھ ہو مولیٰ کی اجازت کی ضرورت ہوتی ہے... یہاں بھی بوجہ ملک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صریح اجازت نبوی کے منتظر رہیے تو حرج عظیم ہے... چنانچہ ظاہر ہے کیونکہ یہ بات تو بجز اہل زمان نبوی ان میں سے بھی بجز قرب و جوار کے رہنے والوں کے اوروں کے لیے متصور نہ تھی...اس لیے بایں نظر کہ نکاح تمام عالم کے نزدیک اختصاص پر دلالت کرتا ہے اور اس کے سوا ایسی عام فہم اور کوئی علامت نہ تھی تو یوں ٹھہرائیے کہ جس کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اوروں کی طرح نکاح کر لیں اس کو تو مخصوصات نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں سے سمجھئے ورنہ اجازت عام ہے جس کا جس سے جی ملے نکاح کرلے...مگر نکاح بطور معروف بے تراضی زوجہ متصور نہیں تو تراضی زوجہ لاجرم ضرور ہوئی ورنہ پھر نکاح نہیں بلکہ تحکم ہے...

سو تحکم میں قطع نظر فوت مقصود کے بوجہ اقتضائے شرع ملک نہ ہوئی اور اُلٹا اندیشہ تہمت شہوت پرستی ہے جس سے مصلحت بعثت جو تمام مصالح ایجاد محمدی سے افضل اور عمدہ ہے اور درہم برہم ہوئی جاتی تھی... بخلاف "ما ملکت ایمانھم" کے کہ وہاں انتظار اجازت مولیٰ میں کچھ حرج نہیں اور تحکم مولیٰ میں بوجہ ظہور سبب ملک اندیشہ تہمت، شہوت پرستی و بدگمانی زنا نہ تھی...اس لیے وہاں نکاح کی حاجت نہ ہوئی...

اب بحمد اللہ اُس شبہ کا جواب کہ ممانعت نکاح ازواج مطہرات بعد وفات سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وسلم بقاء حیات نبوی پر متفرع ہوا تو مدخولہ بہا ہی کی کیا تخصیص تھی، مدخولہ بہا وغیر مدخولہ بہا دونوں کے نکاح کی ممانعت برابر ہوتی... بخوبی واضح ہوگیا پر یہ شبہ باقی رہا:

شبہ: کہ نسب جسمانی کی بنات اور اخوات جب حرام ہوئیں تو بنات نسب روحانی اور علیٰ ہذا القیاس اخوات نسبِ روحانی بدرجہ اولیٰ حرام ہوئیں... حالانکہ اُمہات المؤمنین حسب مزعوم محررسطور کے بلکہ بشہادت کلام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بنات روحانی ہیں اور اسی طرح تمام مؤمنین اور مؤمنات میں باہم رشتہ اخوت روحانی ہوا کیونکہ سب ایک والد یعنی روح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اولاد ہیں... پھر کیا وجہ ہے کہ اُمہات المؤمنین کے ازواج کی حرمت اس شدومد سے کلام اللہ میں نازل ہو اور بنات واخوات کی حرمت تو درکنار برعکس حلت نازل ہو حالانکہ ازواج مطہرات حقیقت میں اُمہات روحانی نہیں اس لیے کہ نسبت تو الد روحانی میں والدہ کی ضرورت نہیں فقط والد ہی کافی ہے... چنانچہ ظاہر ہے... بلکہ مجازی اُمہات ہیں جیسے منکوحات الاب کو والدہ اور اماں کہہ دیتے ہیں ایسے ہی ان کو بھی جناب باری نے اُمہات فرمادیا... ہاں جناب سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت دیکھئے تو یہ باعتبار نسب روحانی حقیقی بنات ہیں... علیٰ ہذا القیاس مابین مؤمنین ومؤمنات نسب روحانی کی رُو سے حقیقی اخوت ہے مجازی نہیں... اس صورت میں تو یہ لازم تھا کہ حرمت اُمہات المؤمنین سے زیادہ اخوات کی حرمت مغلظہ ہوتی اور مابین المؤمنین والمؤمنات نکاح درست نہ ہوتا... علیٰ ہذا القیاس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نکاح ازواج مطہرات سے منعقد نہ ہوسکتا... چونکہ یہ دونوں خدشے بظاہر بہت قوی ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ثبوت حیات کو بطور مذکور معارض ہیں... اس لیے عرض پرداز ہوں کہ ابوت جسمانی اور ابوت روحانی میں زمین وآسمان کا فرق ہے اس کے

احکام کو اس کے احکام پر قیاس کرنا جب صحیح ہو کہ ان دونوں کی حقیقت ایک ہو... اطلاع تفصیل اجمال منظورِ نظر ہے تو ملاحظہ فرمائیے...

تفصیل

کہ یہ ابوت اور بنوت جو بوجہ واسطہ فی العروض ہونے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مابین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ازواج کے ثابت ہوئی وہ رابطہ ہے جو رب النوع اور افراد میں ہوتا ہے... علیٰ ہذا القیاس یہ رشتہ اخوت جو مابین مؤمنین و مؤمنات بوجہ مذکور متحقق ہوا بہ شہادت عقل صائب واتحاد ہے جو ایک فرد کو دوسرے فرد سے ہوتا ہے اور چونکہ مؤمنین و مؤمنات باہم ایک نوع کے افراد ہیں تو یہ وہ اتحاد ہوگا جو معبر باتحاد نوعی ہوتا ہے اس باب میں تسکین خاطر منظور ہے تو تقریر کیفیت اجتماع کلیات وحدوث جزئیات کو جو اوپر مرقوم ہو چکی ملاحظہ فرمائیے... جب یہ بات ذہن نشین ہو چکی تو ملاحظہ فرمائیے:

کہ اتحاد نوعی مانع ومزاحم انعقاد نکاح نہیں بلکہ اور موجب مزید رغبت ہے... یہی وجہ ہوئی کہ حضرت آدم علیہ السلام کی وحشت کا دفعیہ حضرت حواء علیہا السلام سے کیا گیا اور سچ بھی تو ہے "الجنس یمیل الی الجنس" بنی آدم از دواجِ جنات یا حیوانات سے بجائے انس ومحبت کے جو بشہادت عقل ونقل غرض اصلی ازواج ہے، موجب مزید تنفر ووحشت ہے... علیٰ ہذا القیاس اور حیوانات کا حال سمجھئے طوطی اور زاغ کی حکایت گلستان میں ادھر اس شعر کو یاد کیجئے:

کند ہم جنس با ہم جنس پرواز کبوتر با کبوتر باز باز

غرض اس ابوت و بنوت اور اس اخوت کو ابوت و بنوت جسمانی اور اخوت جسمانی پر قیاس نہ کیجئے، قیاس کے لیے اشتراک مدار آثار اور مناط احکام چاہیے... یہاں زمین و آسمان کا فرق ہے ابوت اور بنوت جسمانی میں اجزاء جسم والدین اوّل متشکل بہ شکل والدین ہوتے ہیں، پھر بعد انفصال اور اجزاء خارجی سے مل کر یوماً

فیوماً قد و قامت زیادہ حاصل کرتے ہیں اور پھر بعد شباب و ازدواج ولد کے اجزاء بدن یعنی نطفہ اسی طور متشکل اور منفصل ہوتے ہیں...

بخلاف ابوت روحانی کے کہ یہاں یہ حال نہیں اوّل تو یہاں انفصال اجزاء نہیں بلکہ جیسے عکس آفتاب جو پانی میں ہو جزء آفتاب نہیں جو منفصل ہو کر آئینہ میں منعکس ہو گیا اور آفتاب میں کسی قدر کمی آ گئی ہو جیسے انفصال نطفہ سے بدن انسانی میں کمی آجاتی ہے بلکہ آفتاب باوجود اس فیض رسانی کے بحال خود ہے، نہ گھٹا، نہ بڑھا، ایسے ہی ابوت و بنوت روحانی میں انفصال اور کمی نہیں... پر جیسے ایک ذات اوّلاً و بالذات سب عکوس کی اصل ہے روح پُر فتوح حضرت سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم بھی بذات خود سب ارواح کی اصل ہے یہ نہیں کہ جیسے حضرت آدم علیہ السلام کے بیٹے ان سے پیدا ہوئے اور پوتے بیٹوں سے علیٰ ہذا القیاس آگے تک چلے چلو، ابوت و بنوت روحانی میں بھی سلسلہ نسب ہو... جب یہ فرق ذہن نشین ہو چکا تو اتنا اور خیال رکھنا چاہیے کہ باعث افتراق احکام ابوت و بنوت روحانی و جسمانی بھی فرق ہے جو مرقوم ہوا شرح اس معما کی یہ ہے:

کہ ابوت جسمانی میں والد کے اجزاء بدن ولد کے اجزاء بدن ہو جاتے ہیں اور والد کے مقومات وجود ولد کے مقومات وجود بن جاتے ہیں اور جزئیت سب جانتے ہیں اتحاد کو مقتضی ہے اور رشتہ ازدواج کو تغائر لازم ہے کیونکہ یہ نسبت بغرض قضاء حاجت مطلوب ہوتی ہے اور حوائج داخل وجود محتاج ہیں ورنہ حوائج کی کیا حاجت تھی اور حوائج ہی کیوں ان کا نام ہوتا اس لیے طبع سلیم و ذہن مستقیم کو مابین اصل و فرع جسمانی رشتہ زوجیت بے محل و بے موقع نظر آتا ہے... ہاں ابوت روحانی میں یہ رابطہ نہیں... والد کی طرف سے مقومات وجود اور اجزاء ذاتی منفصل ہو کر ولد کی جانب نہیں جاتے بلکہ وجود ولد بتمامہ و کمالہ آثار وجود والد میں سے ہوتا ہے اور آثار سب جانتے ہیں، زائد از ذاتِ مؤثر ہوتے ہیں اور زوائد سے انتفاع و قضاء حاجت بجائے خود ہے اسباب و اموال کا حال سب کو معلوم ہے... اس وجہ

سے رشتہ ازدواج مابین اصل وفرع روحانی عین مناسب اور بفتوائے عقل سلیم عین حق وصواب معلوم ہوتا ہے... علاوہ ازیں ابوت جسمانی میں تمام فروع اپنی اصل کی طرف برابر منسوب نہیں ہوتیں بلکہ کوئی فرع فرع بالذات ہے اور بے واسطہ اپنی اصل کی طرف منسوب ہے جیسے فرزندانِ حقیقی حضرت آدم علیہ السلام کے کہ وہ بے واسطہ غیرے حضرت آدم علیہ السلام کی فرع اور ان کی طرف منسوب ہیں اور کوئی فرع کی فرع ہے جیسے ہم تم اس وجہ سے فرق قرب و بُعد پیدا ہوگیا، اُصول و فروع میں بعض فرع قریب کہلائے اور بعض اصل و فرع بعید ٹھہرے... پھر ایک اصل نے چند فروع بوجہ قرب و بعد مذکور بھائی بھائی کہلائے کوئی حقیقی ٹھہرا کوئی غیر حقیقی ٹھہرا اور در بارۂ حلت وحرمت ترجیح کی گنجائش ملی اور وجوہ ترجیح حلت اور علیٰ ہذا القیاس وجوہ ترجیح حرمت ہاتھ آئیں...

تفصیل وجوہ حلت وحرمت اور فرق مراتب حرمت اگر مطلوب ہے تو بگوش ہوش سنئے:

تفصیل

کہ مردوں کو جو عورتیں بوجہ نسب حرام ہیں تو وہ دو قسم پر منقسم ہیں... ایک تو وہ عورتیں جن سے مرد کو رشتہ اصلیت وفرعیت ہے... یعنی یہ ان کی اولاد میں سے ہو یا وہ اس کی اولاد میں سے ہوں... دوسری وہ عورتیں جو مرد کی اصل میں شریک یعنی مرد اور وہ عورتیں باہم ایک اصل کی فرع ہوں اور کسی ایک کی اولاد ہوں... بشرطیکہ اصل مشترک دونوں کی یا کسی ایک کی اصل قریب ہو...

پہلی قسم میں حرمت کا مدار اختلاط اجزاء پر ہے اس لیے کہ فروع میں اُصول کے اجزاء ہوتے ہیں... سو اُصول وفروع میں اگر نکاح کا اتفاق ہو تو بایں وجہ کہ ایک جانب دوسری جانب کے اجزاء منفصل ہو کر مخلوط ہو گئے ہیں... گویا اپنے ہی ساتھ نکاح ہوا...

باقی قسم دوم میں اگرچہ ایک جانب کے اجزاء منفصل ہوکر دوسری جانب مخلوط نہیں ہوئے مگر چونکہ یہ دونوں کسی ایک اصل میں شریک ہیں اور دونوں میں ایک اصل کے اجزاء کہ اس میں مجتمع تھے اور ایک شئی واحد سمجھے جاتے تھے، منفصل ہوکر آگئے ہیں تو یہاں بھی وہی صورت نکل آئی کہ گویا اپنے ہی ساتھ نکاح کیا گیا...اس لیے کہ اِس کے بعض اجزاء اور اُس کے بعض اجزاء بھی ایک شئی واحد تھے اور ایک شخص واحد کے اجزاء تھے جیسے کہ فرع کے بعض اجزاء اور اصل کے اجزاء ایک شئی واحد اور ایک شخص واحد کے اجزاء تھے...غرض حرمت کا مدار اختلاط اجزاء پر ہے...مگر چونکہ اصل قریب کے اجزاء جوں کے توں آتے ہیں اور اصل بعید کے اجزاء اصل قریب میں مستہلک ہوا کرتے ہیں اور اس وجہ سے ان کو معدوم کہئے تو بجا ہے...تو اگر ایک جانب سے بھی اصل قریب ہے تو بایں وجہ کہ اس جانب اجزاء اصل بجنسہا آکر مختلط ہوئے ہیں، حرمت بھی باقی رہے گی...

غایۃ مافی الباب ایک طرف ہی سبب حرمت سہی اور یہ حرمت ویسی مغلظہ نہ ہو جیسی وہ حرمت ہو کہ دونوں طرف سبب حرمت موجود ہو اور دونوں طرف سے اصل بعید ہے تو بوجہ استہلاک واجزاء ایک طرف سے بھی سبب حرمت باقی نہ رہے گا...علاوہ بریں فکر صائب سے یوں سمجھ میں آتا ہے کہ حرمت نکاح اصل وفرع قریب بوجہ اختلاط اجزاء بحکم طبع سلیم بدیہی ہے اور سوا ان کے اوروں کے نکاح کی حرمت نظری ہے کہ بوسیلہ اسی حرمت سابقہ کے جو بدیہی ہے ثابت ہوتی ہے مگر چونکہ حرمت نکاح اصل وفرع بعید بوسیلہ ایک یا چند قیاس مساوات مرتب بشکل اوّل حاصل ہوتی ہے اور شکل اوّل بدیہی الانتاج ہے تو یہ حرمت بھی ہمیشہ داخل تکالیف شرعیہ رہی...

اور قسم ثانی میں اگرچہ قیاس مساوات مرتب بشکل ثانی یا ثالث ہے اور پھر در صورت یہ کہ ایک جانب سے اصل بعید ہے قیاس مساوات کا ایک مقدمہ بھی نظری ہے مگر چونکہ نتیجہ یعنی حرمت عمات و خالات و حرمت بنات الاخ و بنات الاخت

مصلحت توالد وتناسل کو معارض نہ تھی تو اس اُمت کے لیے جو منقولی ہو کر معقولی ہے یہ حرمت بھی لائق تکلیف نظر آئی مگر درصورت یہ کہ دونوں طرف سے اصل بعید ہو تو دونوں مقدمے بھی نظری اور قیاس بھی نظری الانتاج ہوا اور پھر نتیجہ قیاس یعنی حرمت نکاح شریکان اصل بعید مصلحت توالد وتناسل کے لیے جس کی رعایت کی ضرورت بدیہی اور ضروری ہے معارض اور مزاحم ہوا کیونکہ پھر بنی نوع میں سے کسی کی حلت کی کوئی صورت ہی نہیں جو توالد وتناسل کی نوبت آئے تو باوجودیکہ بدلالت قیاس حرمت ہی اصل تھی، احکم الحاکمین حکیم مطلق نے بلحاظ مصلحت مذکورہ ایسے مواقع میں بشرط ارتفاع دیگر اسباب حرمت اجازت عام صادر فرمائی...

اس تقریر سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ یہ جو کتب فقہ میں مندرج ہے کہ اصل نکاح میں حرمت ہے عجب نہیں کہ اس کی یہی وجہ ہو، یا یہ بھی ایک وجہ ہو جو مسطور ہوئی...

بالجملہ بوجہ فرق قرب وبعد نسب قرابت جسمانی میں تو فرق حلت وحرمت نکل آیا اور رشتہ روحانی میں چونکہ قرب وبُعد نہ تھا تو یہ فرق بھی نہ نکلا، پھر ایک کا دوسرے پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے...

باقی یہ بات کہ رشتہ روحانی میں جب فرق وبُعد نہ تھا اور در بارۂ حلت وحرمت گنجائش ترجیح نہ تھی تو یہ تو مانا کہ سب کا ایک ہی حکم ہونا مناسب تھا مگر اس کی کیا وجہ ہوئی جو سب کو حلال کر دیا سب کو حرام ہی کر دینا تھا... چنانچہ اقتضائے اخوت حقیقی جو مابین مؤمنین ومؤمنات جو باعتبار قرابت روحانی ہے اور علیٰ ہذا القیاس مقتضائے ابوت وبنوت حقیقی جو مابین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور مابین ازواج مطہرات تھی... یہی تھا کہ اگر ہوتا تو سب کے لیے حکم حرمت ہی ہوتا، سو اس کا جواب پہلے مرقوم ہو چکا یعنی بنوت روحانی مانع ومزاحم انعقاد نکاح نہیں بلکہ اور مؤید ہے اور ناظران اوراق پر بخوبی واضح ہوگئی...

علاوہ بریں مصلحت توالد وتناسل جو موجب حلت ہے قرابت نسب سے جو اسباب حرمت میں سے ہے اقویٰ ہے... اس لیے جہاں مصلحت مذکورہ اور قرابت نسب باہم

متعارض ہوجاتی ہے تو نسب کتنا ہی قریب کیوں نہ ہو مصلحت مذکورہ ہی غالب آتی ہے...

اس دعویٰ کی دلیل کی ضرورت ہو تو دیکھئے حضرت حوا علیہا السلام بہ شہادت کلام اللہ و حدیث و باتفاق اُمت حضرت آدم علیہ السلام سے پیدا ہوئی ہیں...سو یہ پیدائش اگرچہ بطور معہود نہ ہو لیکن ایک کے اجزاء کا مقوم وجود دیگر ہونا جو توالد میں ہوتا ہے اور یہی منشاء حرمت ہے... چنانچہ واضح ہو چکا...حضرت حواء علیہا السلام میں اوروں سے زیادہ ہے کیونکہ اوّلاً تو توالد معہود میں خاص والد ہی یا والدہ ہی کے اجزاء نہیں ہوتے بلکہ دونوں کے اجزاء ہوتے ہیں اور اس وجہ سے والدین میں سے پورا پورا کسی کو نہیں کہہ سکتے کہ اس کے اجزاء مقوم وجود اولاد ہیں بخلاف حضرت حوا علیہا السلام کے کہ اُن میں سوا حضرات آدم علیہ السلام کے اور کے اجزاء نہ تھے...

دوسرے بدن انسانی میں بعضی چیزیں تو ایسی ہیں کہ وہ حقیقت میں داخل بدن اور شامل اجزاء ہو چکیں جیسے گوشت و پوست واستخوان واعصاب و عروق واحشاء وامعاء اشیاء کو تو جزو حقیقی سمجھئے کیونکہ یہ سب چیزیں ہمیشہ بحال خود قائم رہتی ہیں...یعنی ان اشیاء سے کچھ اور نہیں بنایا جاتا...علاوہ بریں یہ ہیئت اجتماعی اور یہ نقشہ انہیں اجزاء کے اجتماع سے حاصل ہوا ہے، ان میں سے ایک جزء بھی جاتا رہے تو یہ نقشہ اور یہ ہیئت اجتماعی باقی نہ رہے اور کوئی نہ کوئی غرض اغراض اصلیہ میں سے ہاتھ سے جاتی رہے اور بعضی چیزیں ایسی ہیں کہ وہ احاطہ بدن میں ہیں، پر حقیقت میں اجزاء بدن انسانی نہیں بلکہ ان کو بہ نسبت بدن انسانی کے ایسا سمجھئے جیسے ریل کی سڑک یا ایسے ہی کسی کارخانہ کے لیے جس میں شکست وریخت کا اندیشہ رہتا ہو گودام اور سامان بالائی جس سے جبر نقصان متصور ہے تیار رکھتے ہیں تا کہ بروقت ضرورت کام آئے...ایسی چیزیں یہ ہیں غذا جو معدہ و جگر میں ہو اور خون جو عروق وغیرہ میں ہو کیونکہ ان سے غرض فقط جبر نقصان بدن اور بدل ما یتحلل ہوتا ہے بالفعل کوئی غرض اغراض اصلیہ میں سے جو بدن اور اعضاء بدن سے متعلق ہیں ان سے متعلق نہیں... گو بعد قائم مقام ہو جانے اجزاء متحللہ کے وہی اغراض جو اجزاء متحللہ

سے متعلق تھیں ان سے متعلق ہو جاتی ہیں اور جو غرض کسی اور غرض کی تحصیل کے لیے عارض حال ہوتی ہے وہ اصلی اور اولیٰ نہیں ہوتی عارضی اور ثانوی ہوتی ہے... ہاں وہ دوسری غرض جس کے سبب یہ غرض عارض ہوتی ہے اصلی اور اولیٰ ہوتی ہے...

بالجملہ خون وغذا مذکور اجزاء اصلیہ میں سے نہیں بلکہ بمنزلہ گودام اور سامان بالائی کے ہیں اور بعضے اشیاء داخلہ احاطہ گوشت و پوست ایسی ہوتی ہیں کہ نہ وہ اجزاء اصلیہ میں سے ہیں نہ اجزاء ثانویہ میں سے یعنی بدل ما یتحلل اور جبر نقصان بھی ان سے متصور نہیں اور اس سبب سے طبیعت کو ان کو اُٹھائے پھرنا بار معلوم ہوتا ہے اور طبیعت تا بمقدور اور ان کے اخراج کی فکر میں رہتی ہے جیسے فضلات یعنی پاخانہ، پیشاب، تھوک، سنک، پسینہ، میل کچیل اس قسم کی چیزوں کا اجزاء کہنا مجاز در مجاز ہے... چنانچہ ان کو فضلہ کہنا ہی خود ان کے اجزاء نہ ہونے کی دلیل ہے...

سو اس قسم میں سے نطفہ ہے کیونکہ طبیعت کو اس کے اخراج کا بھی ہر دم فکر رہتا ہے... مگر چونکہ اصل بنیاد بدن کبھی نطفہ ہی تھا جو اس بدن سے پیدا ہوا، ایک گونہ اس بدن سے مناسبت رکھتا ہے... گو اجزاء اصلیہ میں سے نہ ہو، دوسرے پاخانہ پیشاب وغیرہ کے اخراج سے مقصود دفع کدورت ہے اور نطفہ کے اخراج سے مطلب طبیعت تحصیل لذت ہے اور ازالہ کدورت طبیعت کو بہ نسبت تحصیل لذت کے زیادہ تر مقصود ہے اور اس سے اوّل مطلوب ہے اور اس وجہ سے نطفہ بہ نسبت پاخانہ پیشاب وغیرہ کے دوسرے درجہ کا فضلہ ہوا اور وصف فضلہ ہونے میں گھٹا ہوا تو اطلاق اجزاء بدن اس پر چنداں مستبعد نہ ہوا جو یوں کہیے کہ اگر نطفہ اجزاء الدہی میں سے نہیں تو پھر اس کے اختلاط سے حرمت کیوں پیدا ہوئی...

الغرض نطفہ کا اجزاء میں سے ہونا بہ نسبت گوشت و پوست کے مجاز ہے اور حضرت حوا علیہا السلام کا بدن بہ شہادت احادیث حضرت آدم علیہ السلام کی بائیں پسلی سے بنا جو اجزاء اصلیہ میں سے ہے... اگرچہ احتمال ضعیف ایک یہ بھی ہے کہ وہاں پسلی ہی مخرج ہوئی ہو مگر جس صورت میں مخرج اصلی موجود ہو تو پھر پسلی کی

جانب مخرج ہونے کا احتمال غایت درجہ کو مستبعد ہے... بہر حال ایک تو مقوم بدن حضرت حوا علیہا السلام اجزاء اصلیہ بدن حضرت آدم علیہ السلام کے ہوئے اور یہ بھی نہ ہو تو حضرت حوا میں سوا اجزاء آدم علیہ السلام کے کسی اور اجزاء کا اختلاط نہ تھا اور سوا ان کے اوروں میں یہ دونوں امر مفقود ہیں...

اور بحکم تقریر گزشتہ مدار حرمت اختلاط اجزاء اور تقویم وجود مذکور پر ہے تو اس صورت میں سبب حرمت حضرت حوا علیہا السلام میں اور حضرت آدم علیہ السلام میں اس سے زیادہ قوی ہوگا جو مابین اور اولاد اور ان کے ماں باپ کے ہوتا ہے... پھر باوجود اس کے جو حضرت حوا حضرت آدم علیہ السلام کے لیے حلال ہوئیں بلکہ خاص اسی لیے پیدا کی گئیں تو بجز مصلحت توالد و تناسل اور کیا تھا اس سے معلوم ہوا کہ یہ مصلحت ان اسباب حرمت سے قوی ہے جو اس کا اثر ان کی تاثیر پر غالب آیا اور اس کا کہا ہوا اور ان کا کہا نہ ہوا... علیٰ ہذا القیاس حضرت آدم علیہ السلام کے پسران حقیقی اور دختران کے باہم جو نکاح جائز ہوا تو باوجود اس کے سبب حرمت اعنی اخوت قطعاً موجود تھا بجز مصلحت مذکورہ کے اور کیا سبب اور کون سا باعث جواز تھا...

سو جب یہ بات ٹھہری کہ در صورت تعارض مصلحت مذکورہ ہی اسباب حرمت پر غالب آئے گی تو رشتہ روحانی میں بھی یہی ہوگا... مصلحت مذکورہ کی رعایت کریں گے اور اسباب حرمت کے نہ سنیں گے تو اب اگر ہم فرض بھی کریں کہ مابین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ازواج مطہرات بوجہ ابوت و بنوت روحانی سبب حرمت موجود تھا علیٰ ہذا القیاس تمام مؤمنین و مؤمنات من وجہ ایک دوسرے کے حقیقی بھائی بہن ہیں، ایک دوسرے پر حرام ہیں... یہ رشتہ جیسا اوپر مذکور ہوا اگر موجب حلت از دواج نہیں تو کچھ نقصان نہیں مصلحت مذکورہ رشتہ مذکورہ کی معارض ہے کیونکہ اس رشتہ کی رعایت کیجئے تو پھر نکاح کے واسطے کون آئے جو توالد و تناسل کی نوبت آئے اس سبب سے باوجود اس سبب حرمت کے حکیم مطلق اور حاکم علی الاطلاق نے اجازت

عام صادر فرمائی ورنہ پھر ترجیح بلا مرجح تھی کیونکہ اس رشتہ میں چنانچہ اوپر گزر اسب متساوی الاقدام ہیں ترجیح کی کوئی صورت ہی نہیں... ہاں فرق قرب و بُعد ہوتا تو مثل رشتہ جسمانی ایک دوسرے پر ترجیح دے سکتے...

الغرض اوّل تو رشتہ روحانی اور رشتہ جسمانی میں فرق زمین و آسمان ہے...ثانی اگر مقتضی حرمت ہے تو اوّل مقتضی حلت ہے... چنانچہ بعد ملاحظہ تقریر گزشتہ ان شاء اللہ مخفی نہ رہے گا... پھر درباب حرمت قیاس کے کیا معنی...دوسرے اگر قیاس بھی کیجئے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ازواج مطہرات کے معاملہ کو تو حضرت آدم علیہ السلام اور حضرت حواء علیہا السلام کے معاملہ پر قیاس کیجئے اور مؤمنین و مؤمنات کے قصے کو ازدواج پسران و دختران حضرت آدم علیہ السلام پر مطابق کیجئے کیونکہ جیسے مصلحت و سبب حرمت وہاں متعارض ہیں یہاں بھی متعارض ہیں... بخلاف دیگر برادران و ہمشیرگان جسمانی کے کہ وہاں فقط سبب حرمت تن تنہا کا گزرا ہے مصلحت مذکورہ اس کے معارض اور در پے کارزار نہیں...

الحمد للہ والمنتہ کہ آج اثبات حیات اور توجیہ و تفریع خصائص نکاح جناب سرورِ کائنات علیہ وعلیٰ آلہ افضل الصلوات والتسلیمات اور دفع شکوک و اوہام تقریر اثبات حیات سے فراغت پائی...

واخر دعوانا ان الحمدللّٰہ ربّ العٰلمین والصّلوٰۃ والسّلام علیٰ رسولہ سیّدنا محمّد واٰلہٖ وازواجہ واھل بیتہٖ وذریّتہٖ وصحبہٖ واتباعہ اجمعین... برحمتک یا ارحم الرّاحمین...

تاریخ کتاب آب حیات از نتائج طبع شاعر نازک خیال شیریں مقال جناب منشی حسیب الدین احمد صاحب سوزاں سہارن پوری سلمہ اللہ تعالیٰ

چاپ شد چوں این گرامی نامہٗ نام آور نامہ نامی نامہ
موجہٗ سرچشمہٗ آب حیات درمزہ ہمشیرہٗ آب حیات
جدولش غیرت دہ جوئے بہشت سطر سطرش سرو دلجوئے بہشت
روئے کاغذ آبروئے نیکواں خط خطِ رخسار محبوب جواں
نقطہٗ او گوہر باآب و تاب یاسیہ خالے بروئے آفتاب
ہر گل مضمون گلِ باغِ جناں بروِخ رنگین گل خندہ زناں
حرفِ خوبش شاہد مشکین نقاب اندر و معنی چو مہر اندر سحاب
معنی اندر لفظِ او پوشیدہ ہم چو نورِ دیدہ اندر دیدہٗ
چونکہ بود آں مردِ حق مست الست طرزِ گفتارش ہمہ مستانہ است
از معارف گہ حکایت می کند از حقائق گہ روایت می کند
گہ زمعقولات میگوید سخن گہ ز منقولات میگوید سخن
فہم بر گفتارِ او کمتر رسد عقل بر اسرار او کمتر رسد
ہم چنیں علم کے حاشا رشد عاشق مست این سخن راوا رسد
طبع اوالقصہ دریائیست ژرف ہر زماں زاں می زند موجِ شگرف
الغرض چوں ایں کتاب باصفا چاپ شد از آن آں مردِ خدا
دیدم اور الیک دل از دست رفت ہوشم از سرہم چو ہوش مست رفت
بعد یک ساعت چو دل آمد باہوش طبع من زاں حال خوش آمد بجوش

خاطرِ من دفعہ آں احوال را حیلۂ انگیخت فکرِ سال را
رفتم اندر بیشۂ اندیشۂ خود جز ایں مارا نباشد پیشۂ
کز لبِ بحرم خضر آواز داد کہ ہمہ تشنہ لباں را نفع باد

تاریخ دیگر از نتائج طبع شاعر بے بدل

جناب مولوی حافظ غلام رسول ویران دہلوی رحمتہ اللہ علیہ

گشت چوں مطبوع زیبا نسخۂ آب حیات از تصانیف محمد قاسم آں قدسی سرشت
خامۂ شیریں رقم از بہر سالِ طبع او از پے مردہ دلاں آب حیات است ایں نوشت

۱۲۹۸ھ

الحمدللہ علیٰ احسانہ کہ ایں کتاب نایاب در اثبات حیات فی القبر حضرت سرورِ کائنات مفخر موجودات علیہ افضل الصلوٰت والتحیات، از عمدہ تصانیف حضرت راس المتکلمین حجۃ العلماء الربانین بحر مواج ہمہ دانی مقرر لاثانی امام العلماء مقدام الفضلاء آیت من آیات اللہ مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی رحمتہ اللہ علیہ **بتصحیح** تمام وتنقیح تام باہتمام احقر انام حاجی سید عبدالمتین خلف اصغر جناب مولانا مولوی حافظ سید محمد عبدالاحد صاحب مرحوم عفاعنہ الصمد بماہ صفر المظفر ۱۳۵۴ ہجری نبوی صلی اللہ علیہ وسلم در مطبع قدیمی دہلی حسن الطباع یافت فقط

مُحَرَّمٌ

مختصر تعارف....آبِ حیات

مولانا عبدالرشید ارشد صاحب مدظلہ اپنے مضمون "حجۃ الاسلام حضرت نانوتوی رحمہ اللہ" میں حضرت کی کتب کے تعارف کے تحت "آب حیات" کے متعلق لکھتے ہیں۔

اس کتاب کے بارے میں، حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ میں نے اسے مولانا محمد قاسم نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ سے سبقاً سبقاً پڑھی، کتاب اُردو میں ہے اور حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ جیسا بے مثال عالم اس کو سمجھنے کے لئے اس کے مصنف سے سبقاً سبقاً پڑھے، تو اس کتاب کی مغلق، پیچیدہ اور مشکل ترین ہونے کی شہادت ہے، اگر کوئی بڑا عالم جو حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ کے طریق استدلال اور اندازِ تحریر کا اداشناس ہو، فلسفیانہ مباحث اور منطقیانہ طرزِ استدلال کا شناسا ہو، وہ یہ کتاب سبقاً سبقاً پڑھائے تو شاید یہ اہل علم کو سمجھ میں آجائے۔

کتاب کا موضوع "مسئلہ حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم" ہے، اب تک عالم اسلام میں اس مسئلہ پر خاص پر اتنا مفصل کلام اور اتنے دلائل، تجربات و مشاہدات کے شواہد کے ساتھ کسی عالم نے نہیں لکھا ہے، اس موضوع پر لکھنے کا داعیہ اس وقت پیدا ہوا جب آپ نے "ہدیۃ الشیعہ" تصنیف فرمائی، جس میں شیعوں کے مسئلہ فدک کے سلسلہ میں خلفاءِ راشدین پر الزامات کی تردید کی گئی تھی، شیعوں نے فدک حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کو نہ دینے پر حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ اور حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کو مطعون کرنا شروع کر دیا تھا تو متعدد علماء نے اس کے جوابات دیئے تھے۔

حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس مسئلہ پر ایک بالکل دوسرے نقطۂ نگاہ سے روشنی ڈالی اور اس کا جواب دیا، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد لا نورث ما ترکناہ صدقۃ

سے پہلے استدلال کیا، اور دلیل کا ماحصل یہ تھا کہ چونکہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ میری متروکات اللہ کی راہ میں صدقہ ہیں ان کو بطورِ وراثت کوئی پانے کا حق دار نہیں، اس لئے بہ حیثیت وارث کوئی اس کا دعوے دار نہیں ہوسکتا اور نہ اس کا حق دار ہے، اسی ارشادِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سے حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ کا ذہن اس جانب منتقل ہوا کہ وراثت کا مسئلہ اس وقت اُٹھتا ہے جب مورث وفات پا جائے، اور مورث جب تک زندہ ہے چاہے حالت نزع ہی کیوں نہ ہو، مال اس کی ملکیت سے نہیں نکلتا، اور جب مالک اس دنیا سے رخصت ہو جاتا ہے تو ورثاء مورث کے مال کے مالک ہوتے ہیں، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے مال کی وراثت اس لئے جاری نہیں ہوئی کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم قبر مبارک میں زندہ ہیں، اور زندہ کے مال کی وراثت جاری نہیں ہوسکتی، اور شاید یہی وجہ ہے کہ اَزواجِ مطہرات سے نکاح حرام ہوا، دوسرا نکاح شوہر کی وفات کے بعد ہوتا ہے، جب تک شوہر زندہ ہے دوسرا نکاح حرام ہے، چونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم باحیات ہیں اس لئے اَزواجِ مطہرات کا نکاح دوسروں سے حرام رہا۔

جب یہ حقائق حضرت نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ کے سامنے آئے تو آپ نے یقین کرلیا کہ دونوں مسئلوں میں علت حقیقی یہی ''حیات نبوی صلی اللہ علیہ وسلم'' ہے اس لئے آپ نے اس مسئلہ پر دلائل فراہم کرنا شروع کر دیئے، بہت سی احادیث اور قرآن کی آیتوں سے ایسے اشارات ملے جن سے آپ کے نقطۂ نگاہ کی تائید ہوتی چلی گئی اور بعض آیات قرآنی سے اس کے خلاف حقیقت معلوم ہوئی تو آپ نے ان پر بھی غور فرمایا اور پھر ان کی توجیہ وتاویل فرمائی۔ (سوانح علماء دیوبند ج۲ ص۸۷ مرتبہ ڈاکٹر نواز دیوبندی)

نوٹ: آئندہ صفحات میں ''آب حیات'' کا قدیمی نسخہ
کا عکس دیا جا رہا ہے تا کہ مراجعت میں آسانی ہو۔ (ناشر)

طبع قدیم ۱۳۲۳ ہجری بمطابق ۱۹۰۵

اللہ یجتبی الیہ من یشاء ویہدی الیہ من ینیب

الحمد للہ کہ کتاب مستطاب اثبات حیات بابرکات سرور کائنات علیہ الصلوٰۃ والتحیات مسمے بہ

آب حیات

۱۳۲۳ھ

۱۹۰۵

مصنفہ حجۃ الاسلام آیۃ من آیات اللہ مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی باہتمام حقر انام محمد عبد الاحد

در مطبع مجتبائی واقع دہلی مطبوع شد

بسم اللہ الرحمن الرحیم

اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ مَالِکِ یَوْمِ الدِّیْنِ وَالصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ عَلٰی سَیِّدِ الْخَلَائِقِ مُحَمَّدٍ وَّاٰلِہٖ وَصَحْبِہٖ اَجْمَعِیْنَ۔ بعد حمد وصلوۃ کے بندہ ہیچمدان کمترین خلائق محمد قاسم عفی عنہ وعن والدیہ وعن جمیع المسلمین جسکی ہیچمدانی پر اُس کی پریشانی و بے سروسامانی۔ اور اُسکے کمترین خلائق ہونے پر اُسکی ناشایستگی اور نادانی گواہ ہے قدرشناسان کلام ربانی جنکو بیان نکات آیات سے ترقی ایمانی اور جان نبی کی خدمت میں جنکو شرح کمالات محمدی سے شادمانی ہو عرض پرداز ہے چند سال گذرے کہ حسب ایماء بعض بزرگان واجب اللہ طاعۃ شیعوں کے جواب لکھتا تھا اثناء تحریر جواب طعن فدک میں منجانب اللہ یوں خیال میں گذرا کہ اگر حکم میراث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی عام اور حدیث لا نورث ما ترکناہ صدقۃ کو موضوع اور غلط کہا جائے تو یہ دعوے حیات النبی صلی اللہ علیہ وسلم کا جو زبان زد خاص و عام اہل اسلام ہے خود بخود باطل ہو جائیگا۔ اور اس دعوے کا منقوض ہونا کس کے کام آئیگا۔ الغرض آپکی حیات حدیث مذکور کی مصدق اور حدیث مذکور معنوی حیات کی مؤید نظر آئی۔ اور اسوجہ سے علماء اہل سنت کی حقانیت اور خوش فہمی کا یقین ہوا مگر بوقت تحریر مذکور اتنے ہی لکھنے کا اتفاق ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہنوز قبر میں زندہ ہیں اور مثل گوشہ نشینوں اور چلہ کشوں کے عزلت گزین ہیں جیسے اُن کا مال قابل اجراء حکم میراث نہیں ہوتا ایسے ہی آپکا مال بھی محل توریث نہیں بعد اتمام تحریر مذکور چند سال تحریر مذکور یونہی پڑی رہی نظر ثانی کا اتفاق نہیں ہوا مگر اس سال یعنی سنہ ۱۲۹۲ ہجری میں قبل رمضان شریف سراپا کرم و عنایات مہتمم مطبع ضیائی واقع میرٹھ منشی محمد حیات نے تحریر مذکور کو بھی بہ ہدیۃ الشیعہ کے چھاپنے کا ارادہ کیا اور اسکی تصحیح میرے ذمہ ڈالی اسوجہ سے چار ناچار اس کاہل کو اصل تحریر کی نظر ثانی ضرور ہوئی۔ چونکہ نظر ثانی الغرض تہذیب و تالیف ہوا کرتی ہے تو اس نظر مکرر میں مجھے بھی بمقتضائے وقت کمی بیشی اور ازالۂ حشو

جبر نقصان کا اتفاق ہوا جب نظر ثانی کی نوبت مقام مذکور تک پہونچی تو بغرض رفع بعضے اوہام تمہید یوں مناسب معلوم ہوا کہ اول تو اس دعوی کو موجہ کیا جاوے دوسرے اعتراض تعارض کریمہ انک میت وعلی ہذا القیاس اعتراض تعارض بعض احادیث کا جواب دیا جائے۔ یہ سمجھکر جو اس مضمون کو چھیڑا تو حسب تجربہ سابق یہاں بھی اپنے خیال سے زیادہ طول ہو گیا۔ اور اپنے اندازہ سے بڑھکر مضمون مذکور کے شاخ و برگ پھیلتے ہوئے نظر آئے اور بکثرت مشاغل باعث رنج و تعب اور ہر دل کاہل جو آرام طلب اسوجہ سے کبھی لکھا کبھی نہ لکھا۔ اسمیں رمضان شریف کا آجانا لکھنے کا اور بہانہ ہو گیا غرض ہنوز اس تقریر کے اتمام کی نوبت نہ آئی تھی کہ سامان غیبی باعث عزم سفر حج ہوا۔ آٹھویں شوال کو وطن سے رخصت ہو کر گرد افشانی راہ بیت اللہ اختیار کی میرٹھ پہونچکر جو تقریر مذکور کے ناتمام رہ جانے کا ذکر آیا تو منشی صاحب موصوف نے تاکید تمام باعث انجام ہوئے۔ اور یہ فرمایا کہ غالباً بمبئی پہونچکر بانتظار روانگی سفینہ جہاز چند روز کا توقف ہو پھر وہاں کچھ اور کام بھی نہو گا۔ اگر اس عرصہ میں تمام کر کے میرٹھ کو روانہ کیا جائے تو پھر یہ ارمان نہ آئے کہ ہدیۃ الشیعہ کو چھاپا تو کیا چھاپا بطعن میراث فدک کے جوابوں میں جو کہ جواب تھا وہی نہ چھاپا۔ جب وہ اپنے اصرار سے باز نہ آئے اور انکے اس اصرار پر مجھسے انکار نہ ہو سکا اور پھر دیکھا کہ کتاب مذکور کے چند اجزا چھپ چکے اور اسیقدر چھپ جانیکے بعد توقف میں حرج بھی ہے تو بجز تسلیم اور کچھ نہ سوجھی مسودہ کے کاغذ جو بعض احباب کے حوالے کرنیکے لئے ساتھ لایا تھا ساتھ لئے اور بمبئی پہنچا تو ہر چند دس بیس روز تک وہاں پڑا رہنا پڑا مگر کچھ دن بوجہ کاہلی امروز فردا میں گزرے اور کچھ دن بیماری کے بہانہ میں رائگاں گئے آخر ایام قیام میں طبیعت پر بوجھ ڈالکر بیٹھا اور جوں توں بن پڑا پانچ یا چار دن میں تمام کیا مگر یہ ارادہ جو پیشتر سے مکنون تھا کہ بعد اتمام اصل کو میرٹھ روانہ کیجئے اور نقل بغرض پیشکش حضرت پیر و مرشد دام اللہ فیوضہ ساتھ لیجئے دل کا دل ہی میں رہا نقل کا اتفاق نہوا زمانہ روانگی کا جلد آگیا ناچار ہو کر میرٹھ کا بھیجنا موقوف رکھا پر بامید ہائے چند در چند ایکبار حضرت پیر و مرشد دام اللہ فیوضہ کے گوش گذار کر دینا یا ملاحظہ اقدس سے گزار لینا ضروری سمجھا اس لئے اوراق مسودہ کا بشتارہ باندھ کر جہاز پر چڑھا اور محض بامداد خداوندی باوجود گمراہی و نارسائی کے جسکی وجہ سے اپنی رسائی تو در کنار ہمراہیوں کی گم گشتگی کا بھی اندیشہ تھا دریا پار ہو کر جدہ پہنچا اور وہاں سے بسواری شتر دور دوزمین دونوں قبلوں کی زیارت سے مشرف ہوا۔ بیت اللہ زادہا اللہ شرفاً وعزۃً الی یوم القیمۃ کا طواف میسر آیا۔ اور حضرت پیر و مرشد دام اللہ فیوضہ کی قدمبوسی سے رتبہ عالی پایا۔ یعنی بزیارت

مطلع انوار معانی منبع اسرار صمدانی موردِ فضائل ذی الجلال والاکرام [illegible] ملجاء مخلصان سراپا
اخلاص رشک جنید و شبلی باختصاص و آں شریعت زیب طریقت [illegible] سینہ سعادات رہنمای منشرت
نیاز مندان بہانہ واگذاشت ستمدیدان ہادی گمراہان مقتدائے دین پیشوائے بندہ زادان یگانہ دوران سیدنا
ومرشدنا ومولانا الحاج امداد اللہ لازال کاسمہ امداداً من اللہ للمسلمین واہل اللہ کی زیارت سے جو ہنگامۂ رستخیز شمال
غدر ہندوستان کے بعد وطن قدیمی تھانہ بھون ضلع سہارنپور و مظفر نگر کو چھوڑ کر بحکم اشارات باطنی بلد اللہ
الامین مکہ معظمہ زادہا اللہ شرفاً وعزۃً میں مقیم ہیں بہرہ اندوز شرف و عزت ہوا بوجہ تہیدستی کچھ نذرانہ اور کچھ
پیشکش نہ کر سکا اوراق سیاہ مسودہ مذکور کو پیش کر کے رسم پیشکش بجا لایا مگر شکر عنایات کس زبان سے
کیجئے کہ اس ہدیہ مختصرہ کو قبول فرما کر صلہ و انعام میں دعائیں دیں۔ علاوہ بریں کمال وجدانی اور تحسین زبانی سے
اس ہیچمدان کی اطمینان فرمائی۔ اپنی کم مائگی اور ہیچمدانی کے سبب جو تحریر مذکور کی صحت میں تردد تھا رفع
ہوگیا۔ پھر یہ کوئی بات ہے تو اور تعجب ہو قاسم نادان کی تحقیق اور تنقیح اور ایسی تحسین اہل صحیح ع زبان گنگ و
چنین نغمہ خوش آیندہ۔ میں کہاں اور یہ مضامین عالی کہاں یہ سب اسی شمس العارفین کی انوار افشانی ہے یہاں میں
بھی مثل زبان و دست و قلم واسطۂ ظہور مضامین مکنونہ دل عرش منزل ہوں ورنہ اپنی ہیچمدانی سے جیسے بے
سروسامانی دوسری پریشانی دو شاہد عادل گواہ ہوں انکار نہیں کیا جاتا۔ بے سروسامانی کا حال پوچھئے
تو سنئے گھر میں کوئی عالم جو بوجہ قدر دانی علم کی طرف لگ جائے نہ اپنے دل میں شوق تحصیل علم میں مزہ آئے
اور اس کام سے دل نہ گھبرائے نہ گھر میں کوئی کتاب جو یہ بات ہو کہ جب جی چاہا اٹھا کر دیکھ لیا نہ روپیہ پیسہ
کا ایسا حساب کہ حسب دلخواہ ضروریات تحصیل میں لیا صرف کیا اور پریشانی کی کیفیت پوچھئے تو کچھ نہ پوچھئے۔
ایک دل ہزار مقصود پھر ہر مقصود کے لئے ہزار غم موجود ایک بات ہو تو کچھ بات بھی ہے پھر کس کس کو حاصل
کیجئے جو دل کو قرار آئے اور دل کی پریشانی جائے ساری تمنائیں بر آئیں تو ہم میں خدا میں کیا فرق رہ جائے
اور سب آرزوؤں سے دست بردار ہو جئے اور خدا کے ہو رہیے تو ایسی عقل اور ایسی ہمت کہاں سے آئے
کہ بجز نام خدا اور کچھ نہ بھائے یہ نصیب ہو تو پھر کیا بات نعمت نہایت ہم سے نکاروں کو تو اتنے پر حال اپنا
حال تو معلوم ہے اس سامان پر یہ نعمت۔ ہاں حضرت مسطور الصفات کی عنایت کے نام جو کچھ لگائیں بجا ہے
اور ان کی توجہات کی نسبت جو کچھ بتائیں زیبا ہے اس لئے یہ ہیچمدان بد زبان گنہگار زبان و دل سے اس بات کا
معترف ہے اس میرے کلام پریشان میں اگر کوئی سخن دلنشین اہل دل ہو اور کوئی نقطہ لائق تصدیق اہل حق ہے تو

وہ حضرت مرشد برحق ادام اللہ فیوضہ کے انتساب و توسل کا پھل ہے۔ اور اگر اختلاط اغلاط اور آمیزش خرافات ہو تو یہ تیرہ درون خود قائل ہے کہ اپنی عقل نارسا اور اپنے دماغ میں خلل ہے جس وجہ ہوئی کہ حضرت پیر و مرشد ادام اللہ فیوضہ کے سنانے کی ضرورت ہوئی مگر جب زبان فیض ترجمان سے آفرین و تحسین سن لی تو اصل مضامین کی حقیقت تو اپنے نزدیک محقق ہو گئی یوں کوئی منکر نہ مانے تو وہ جانے منکروں کا کام یہی ہے ہاں نقصان تقریب اور پریشانی تقریر کا اندیشہ باقی ہے سو اسکی اصلاح محققان عیب پوش کے ذمہ ہے میرا کام نہیں میرا کام ہے تو یہ ہے کہ تعمیل امر بزرگان کیجائے سو جیسے ارشاد حضرت مجموعۂ علم و عمل جامع کمالات عیانی و نہانی عالم ربانی مولانا رشید احمد صاحب خلیفۂ ارشد حضرت پیر و مرشد ادام اللہ فیوضہ باعث تحریر اصل رسالہ یعنی ہدیۃ الشیعہ ہوا تھا ایما و ہدایت انتمار حضرت مخدوم عالم پیر و مرشد برحق دسلف مشیر ہوا کہ تقریر اثبات حیات سید الموجودات سرور کائنات صلے اللہ علیہ و آلہ وسلم کو ہدیۃ الشیعہ سے جدا کر کے جدا نام رکھدیجئے سو باین نظر کہ یہ تقریر اول مثبت حیات خلاصۂ موجودات علیہ و علی آلہ افضل الصلوۃ والتسلیمات ہے دوسرے اس اثبات سے اس مردہ دل کو امید زندگانی جاودانی ہے بمعہذا منشی محمد حیات صاحب موصوف گونہ اس باب میں متقاضی ہوئے یوں مناسب معلوم ہوا کہ اس رسالہ کا نام **آب حیات** رکھا جائے باین ہمہ بیٹھا کر قلم اٹھایا۔ اور ٹھہرائی کہ شروع تو خدا کے گھر سے کیجئے اور بن پڑے تو بوسہ گاہ عالم در سرور عالم صلے اللہ علیہ و آلہ وسلم پر اختتام کو پہونچا دیجئے تاکہ ابتدا انتہا دونوں مبارک ہوں ورنہ جسقدر بن پڑے غنیمت ہے کیونکہ اس سبب سے اس ظلوم و جہول کو امید صحت اور ظن قبول ہے سو خیر تا دم تحریر سطور تو یہ کمترین انام آستانہ خداوندی پر جبہ سا ہے۔ اور چھبیسویں ذی الحجہ کو سنا ہے کہ مشتاقان زیارت کا مدینہ منورہ کو ارادہ ہے۔ انکے ہمرکاب انشاء اللہ تعالی یہ ننگ امت بھی روانہ ہونیوالا ہے۔

اب لازم یون ہے کہ مطلب کی باتیں کیجئے سو اول تو ناظرین باانصاف کی خدمت میں یہ عرض ہے کہ باجماع اہل عقل و نقل و بشہادت عقل و نقل کوئی حکم احکام خداوندی سے علل اور مصالح و حکم سے خالی نہیں ہے ایسا کوئی حکم نہیں کہ اسکے لئے کوئی علت اور اسمین کوئی نہ کوئی مصلحۃ و حکمۃ نہو چونکہ اس رسالہ میں ایسی باتوں کی تفصیل کی گنجایش نہیں تو فقط اجمال ہی پر اکتفا کیا جاتا ہے اجماع اہل نقل تو سبھی کو معلوم ہے باقی اجماع اہل عقل و شہادت عقل بوجہ مشہور و مسلمہ کا قدہ انام فعل الحکیم لایخلو عن الحکمۃ۔ شاہد عادل ہے رہی شہادت نقل سو وہ آیات جو لفظ حکمۃ پر مشتمل ہیں جیسے یُعَلِّمُهُمُ الْحِكْمَةَ۔ یا لفظ حکم کو متضمن ہیں جیسے وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا۔

اہل انصاف کے لئے اس باب میں یہی کافی وشاہد وافی ہیں وجہ دلالت اور شہادت کی یہ ہے کہ بعد غور
بشرط انصاف ہمیں شہادت عقل یوں معلوم ہوتا ہے کہ منشاء حکم حکمت ہے جو کلام اللہ میں جابجا اثبات علم نسبۃ
حکمیہ حقیقیہ یعنی احکام شرعیہ مراد ہے لیکن نسبۃ حکمیہ حقیقیہ کی حقیقت شرح طلب ہے اسلئے گذارش ہے کہ کوئی صفت کسی
موصوف میں بالذات ہوتی ہے اور کسی موصوف میں بالعرض سو جس موصوف میں وہ صفت بالذات ہے
وہ موصوف تو اس صفت کا محکوم علیہ حقیقی ہے اور وہ صفت اس موصوف کے لئے محکوم بہ حقیقی اگرچہ بوجہ مفقود ہونے
حمل مواطاۃ کے باعتبار طرف صفت و موصوف کو محکوم علیہ و محکوم بہ نہ کہہ سکیں علی ہذا القیاس نسبت فیمابین
نسبۃ حکمیہ حقیقیہ ہے اور اگر مابین صفت و موصوف ارتباط و اتصاف ذاتی نہیں تو سب کو مجازی سمجھئے
مگر نسبت حقیقیہ کی اطلاع تین طریق سے متصور ہے محکوم علیہ سے محکوم بہ کو دریافت کیجئے اور اس طرق سے
نسبت فیمابین کو دریافت کر لیجئے یا دونوں کو دریافت کیجئے اور فیمابین کو پہچانئے یا محکوم بہ سے محکوم علیہ
کیطرف جائیے اور نسبت فیمابین کی خبر لائیے مگر چونکہ شکل اول میں اول طرف یعنی محکوم علیہ کا علم ضروری
ہے اور شکل ثالث میں طرف ثانی کا علم لابد ہے اور شکل ثانی میں دونوں کی اطلاع کی اول حاجت ہے تو
بالضرور حکماء دین مراتب حکمیہ میں بترتیب متفاوت ہونگے معہذا سوا طریق اول کے محکومات بہا
کی اطلاع بجز تقلید انبیا متصور نہیں کیونکہ عقول ناقصہ ادراک محکومات علیہا میں کافی نہیں علاوہ بریں ایک
محکوم علیہ کا علم اسکے سارے لوازم یعنی محکومات بہا کو مستلزم ہو سکتا ہے اور محکوم بہ کا علم اگر مستلزم بھی ہو وے
تو ایک ہی محکوم علیہ کے علم کو مستلزم ہوتا ہے اسوجہ سے بھی مرتبہ اول قابل اولیت ہے پھر باینہمہ چونکہ مرتبہ
ثالث اول و ثانی سے بالذات متاخر ہے اسکا مرتبہ بھی ان دونوں کے بعد ہی ہوگا سو مرتبہ اول بدرجۂ
کمال تو انبیا ہی کے ساتھ مخصوص نظر آتا ہے اگرچہ کسیقدر متبعان با اخلاص بھی اُن کے شریک ہوں
چنانچہ قبل ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم تحیۃ الوضو پر حضرت بلال کا مداومت فرمانا اور بہت سے احکام میں
حضرت عمر کے موافق وحی کا آنا اسپر شاہد ہے علی ہذا القیاس حضرت بایزید بسطامی اور حضرت شیخ محی الدین
ابن عربی رحمۃ اللہ علیہما کے وہ اقوال جن سے احکام شرعیہ پر بے درس و تدریس فقط بمعونۃ الہام اُن کا
مطلع ہونا ثابت ہوتا ہے عجب نہیں کہ اسپر محمول ہوا اور احتمال ہے کہ فقط علم احکام مراد ہو بے اسکے کہ اُنکے
محکومات علیہا معلوم ہوں چہ جائیکہ اُس سے محکومات بہا یعنی احکام کیطرف ذہن کو انتقال واقع ہوا ہو اور مرتبہ
ثانیہ اکابر اولیا و مجتہدان بالاتفاق کے لئے ہے رہا مرتبہ ثالث وہ معرکہ آرا علماء ذکیا امت ہے ماوراء اسکے تقلید محکمات

بنا ہر علم ہے اور حقیقت میں جہل مگر چونکہ محکومات علیہا حقیقی علۃ اور ملزوم ہیں اور محکومات بہا حقیقی معلول و لازم اور ہر احکام شریعت سے محکومات بہا مراد ہیں یا معنی مشہور یعنی تصدیق یا نسبۃ حکمیہ تو لاجرم ہر حکم شریعت کیلئے کوئی نہ کوئی محکوم علیہ حقیقی ہوگا چنانچہ بنا رقیاس بھی اسی پر ہے یعنی جب یہ معلوم ہوگیا کہ فلانے حکم یعنے محکوم بہ کیلئے فلانی شے محکوم علیہ ہے تو جہاں جہاں وہ شے پائی جائیگی بشرط علم یہ بھی معلوم ہو جائیگا کہ وہ حکم بھی یہاں موجود ہے کیونکہ محکوم علیہ حقیقی جب علۃ اور ملزوم ٹھہرا تو محکوم بہ حقیقی معلول اور لازم ہوگا اور معلول و لازم علۃ و ملزوم کو لازم ہوتے ہیں بہرحال بشرط سلامت ذہن لفظ حکم و حکمت سے وہی مراد ہے جو اس ہیچمدان نے عرض کیا ورنہ صحت مضامین مسطورۂ شرح حقیقت حکمت و حکم میں مذکور ہوئے خود ظاہر ہے غرض احکام دین کیلئے علل کا ہونا یقینی اور ان علل کا اُن احکام کے حق میں موجوہ ہونا اور ان احکام کا اُن علل کے حق میں مصلحت ہونا ظاہر و باہر ہاں وہ احکام بھی اگر اور کسی امر کے علت ہوں تو وہ امر اُن احکام کی مصلحت کہلائیگا۔ الغرض حقائق وجود اور احکام معبود میں ارتباط لزوم اور علاقہ علیت و معلولیت ہے۔ یہاں شاید کسیکو یہ شبہ پیش آئے کہ احکام دین جو بعینہ امر و نواہی ہیں انشا ہیں خبر یا اطراف خبر جو محکومات علیہا کا ہونا ضروری ہو اس لئے یہ معروض ہے کہ اوامر و نواہی پر احکام کا اطلاق مجازی ہے درحقیقت اس جگہ احکام میں جنکو امر و نہی متفرع ہوتا ہے مثال درکار ہے تو لیجئے کلام اللہ میں ایکجا نماز کا امر فرمایا تو یوں فرمایا فاذا اطمأننتم فاقیموا الصلوۃ ان الصلوۃ کانت علی المومنین کتابا موقوتا - دوسری جا زنا سے منع فرمایا تو یوں فرمایا ولا تقربوا الزنا انہ کان فاحشۃ وساء سبیلا - پہلی آیۃ امر کو مشتمل ہے دوسری نہی کو دونوں جا امر و نہی کے بعد امر و نہی کے فرمانے کی علۃ بیان فرمائی یعنی ارشاد فرمایا - ان الصلوۃ - الخ اور انہ کان الخ اور یہ دونو جملے خبریہ ہیں باقی بعض نظائر جملہ ان الصلوۃ کانت کو مثل کتب علیکم الصیام انشائیہ کہنا اور امر بصورت خبر قرار دینا تفقع نظر اسکے کہ یہ بات اول تو جملہ ان الصلوۃ کے انشائیہ ہونیکی کوئی دلیل نہیں دوسرے قرینہ مقدم فاقیموا الصلوۃ اسکے خبر ہونیکی خبر دیتا ہے انصاف سے دیکھیں تو از قبیل مجاز ہے رہا علاقہ مجاز وہ یہ ہے کہ مضمون جملہ ہائے معلومہ کو امر و نہی لازم ہے چنانچہ ان اللہ یامر بالعدل والاحسان الخ ونیز آیۃ الذین یتبعون الرسول النبی الامی الخ سوا اسکے اور آیتیں اور حدیثیں صراحۃً یا اشارۃً اسپر دلالت کرتی ہیں غرض اس قسم کے جملے منجملہ تفاصیل اجمال آیۃ ان اللہ یامر بالعدل وغیرہ میں امر بصورت خبر نہیں ہاں چونکہ اس تفصیل کو بحکم اجمال مذکور امر یا نہی لازم ہے تو علما رہوں سے نظر بہ انجام انکو بھی داخل امر و نہی رکھا بالجملہ اوامر و نواہی شرعیہ غیر شرعیہ کو احکام کہنے کی یہ وجہ ہے جو معروض ہوئی ارباب فہم سے

بعینہٖ تسلیم ہے اور اگر کسی صاحب کو تامل ہے تو انشاء اللہ تعالیٰ یہی نکلے گا کہ علم بمعنی امر و نہی ہے مضامین سابقہ کا
تسلیم کرنا تو بہر حال لازم ہی ہوگا کیونکہ بمنت شرح بیان تقریر گذشتہ کو معلوم ہو چکا ہے کہ مضامین گذشتہ
کے انکار میں بہت سے امور عقلیہ و نقلیہ کا انکار لازم آئیگا ہاں اتنا فرق ہوگا کہ بجائے لفظ احکام لفظ مسائل کہنا
پڑیگا اور مسائل کا ہونا ہر علم میں عقلی ہو یا نقلی لازم ہے چنانچہ لفظ علم بھی جو ایسے دو مفعولوں کی طرف
متعدی ہوتا ہے جو باہم مبتدا و خبر ہوتے ہیں علوم کیلئے مسائل اور مسائل کیلئے محکوم علیہ و محکوم بہ کے ہونے
کی خبر دیتا ہے چنانچہ بر واقفان دانشمندی اور ماہران کتب منطق پر یہ بات پہلے ہی واضح ہوگی اور جب ہر علم
میں مسائل ہوئے بلکہ علم مسائل ہی کا نام علم ہوا اور ہر مسئلہ میں محکوم علیہ و محکوم بہ ہوئے تو اگر یہ محکوم علیہ اور
محکوم بہ حقیقی ہیں تب تو ہر امر و نہی کیلئے علت کا ہونا ظاہر کیونکہ محکوم بہ مسائل علم دین میں مامور بہ یا منہی عنہ
یا معنی ہیں مامور بہ لفظ منہی عنہ ہے ورنہ یہ بات بھی ظاہر ہے کہ ہر بالعرض کیلئے کوئی نہ کوئی بالذات ہے سو جو
محکوم علیہ بالذات ہوگا وہی محکوم علیہ حقیقی اور ملزوم اور علت ہوگا اور طریق اثبات مدعا کیلئے یہ ہے کہ آیہ الذین یتبعون
الرسول النبی الخ اور نیز آیہ ان اللہ یامر بالعدل والاحسان - اور سوا اسکے اور آیتیں ذوق و فہم ہو تو اس بات
پر دلالت کرتی ہیں کہ امر خدا و رسول کیلئے مامور بہ کا معروف عدل وغیرہ ہونا ضروری ہے اور معروف وغیرہ
ہونا امر سے سابق ہے علیٰ ہذا القیاس منہی عنہ ہونے کے لئے اسکا منکر و فحشاء ہونا لابد ہے اور یہ اوصاف
اور یہ اوصاف اسکے منہی عنہ ہونے سے مقدم بلکہ بایں نظر کہ خدا کی طرف سے بعث رسل وغیرہ سامان ہدایت
منجملہ آثار رحمت ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے امر و نہی از قسم شفقت ہیں ثابت ہوگا کہ خدا
و رسول کے امر و نہی کو معروف و منکر وغیرہ ہونا لازم ہے تو بالضرور کوئی معروف وغیرہ ایسا نہ ہوگا جو مامور بہ نہ ہو چکا
ہو اور کوئی منکر وغیرہ ایسا نہ ہوگا کہ منہی عنہ نہ ہو چکا ہو خیر مطلب تو مطلب اول سے ہے یعنی ہر امر کیلئے مامور بہ کا
معروف وغیرہ ہونا اور ہر نہی کیلئے منہی عنہ کا منکر وغیرہ ہونا ضرور ہے اور معروف و منکر وغیرہ مثل امر و نہی سے
مقدم سو صاف ظاہر ہو گیا کہ امر کی علت مثلاً وصف معروفیت اور نہی کی علت مثلاً وصف منکریت ہے
توضیح کیلئے ایک مثال معروض ہے بشہادت انہ کان فاحشۃ زنا منجملہ فحشاء ہوا اور فحشاء بحکم ینہیٰ عن الفحشاء منہی عنہ
تو اب قیاس کی یہ صورت ہوگی زنا فحشاء ہے اور فحشاء منہی عنہ اس صورت میں نتیجہ یہ نکلا زنا منہی عنہ ہے مگر چونکہ علاوہ
علۃ ثبوت حد اکبر للاصغر ہوتی ہے تو فحشاء کا علت نہی ہونا ظاہر ہو گیا غرض ہر امر و نہی کی کوئی نہ کوئی علت ہے
اور یہی ہمارا مطلب تھا اور بزعم احقر حدیث لکل حد مطلع بضم المیم و تشدید الطاء بھی بعینہ اس جانب مشیر ہے وجہ دلالت

کی یہ ہے کہ مطلع بفتح المیم وتشدید الطاء جھروکے اور جھانکنے کی جائے کو کہتے ہیں سو جیسے جھروکوں اور جھانکنے کی جگہوں کے
تمام وہ چیزیں نظر آیا کرتی ہیں جو انکے مقابل ہوتی ہیں اور انکے وسیلے سے معلوم ہو جاتی ہیں ایسے ہی علل کے مقابل
جسقدر معلول ہوتے ہیں ان کے وسیلے سے معلوم ہو جاتے ہیں اور اہل نظر صائب کو گویا انہیں میں سے نظر آتے ہیں
لیکن کوئی نہیں کہہ سکتا کہ مطلع سے علل قریبہ ہی مراد ہیں عجب نہیں کہ علل بعیدہ یعنی صفات خداوندی جو علل اصلی
ہیں مراد ہوں کیونکہ ثبوت حقوق اللہ یا حقوق العباد کی اصل مقتضی یہ صفات ہی ہیں۔ مثلاً خدا کی ربوبیت اور
عظمت عبادت اور تعظیم کی خواستگار ہے اور خدا کا بصیر ہونا بندہ سے حیا اور ترک فحشاء کو مقتضی ہے اسجگہ سے
ظاہر ہوگیا ہوگا کہ معلول اور لازم سے اس مقام میں یہ حقوق ہی مراد ہیں جو بندوں کے ذمے ثابت ہوتے ہیں اعمال
خارجیہ مراد نہیں جو یہ شبہ واقع ہو کہ معلول اور لازم علت اور ملزوم سے منفک نہیں ہو سکتے پھر کیا سبب کہ باوجود
علل اور ملزومات لوازم و معلولات کہیں ہیں کہیں نہیں یعنی کوئی مطیع ہے اور اسکے ہاتھ سے اعمال صالحہ موافق علل
صادر ہوتے ہیں اور کوئی عاصی ہے اور اس سے اعمال حسب اقتضاء علل صادر نہیں ہوتے بلکہ علل و ملزومات
بے معلولات و لوازم نظر آتے ہیں الغرض جو شخص علل بعیدہ اور قریبہ پر مطلع ہوگا وہ عالم اور حکیم کامل اور مصداق
ومن یوت الحکمۃ فقد اوتی خیرا کثیرا ہوگا ورنہ اگر لوح محفوظ کا بھی حافظ ہو تو عالم نہیں جاہل ہے خیر اب بس کیجئے اور
اصل مطلب کی راہ لیجئے۔ مخدوم من جب ہر حکم کے لئے کوئی نہ کوئی علۃ ٹھہری اور وہ علت محکوم علیہ حقیقی
ہوئی اور حکمت معرفت نسبۃ حکمیہ حقیقیہ کا نام ہوا تو لاجرم تحقق نسبۃ کیلئے وجود طرفین یعنی محکوم علیہ اور محکوم بہ ضروری
ہوا اور علم نسبۃ کیلئے علم طرفین کی حاجت ہوئی لیکن بعض اوقات اطراف نسبت خود کوئی نسبت اور اضافت
ہوتے ہیں تحقق نسبت اولی کیلئے جیسا نسبت ثانیہ کا تحقق ضروری ہے اور اس کی معرفت اور علم کیلئے نسبۃ
ثانیہ کے علم و معرفت کی حاجت ہے ایسے ہی اطراف نسبۃ ثانیہ کا علم و معرفت اطراف نسبۃ ثانیہ ضروری ہے سو جو
احکام عقود و اضافات پر مثل بیوع و اجارات و نکاح متفرع ہوتے ہیں انکی تفریع اور تحقق اور معرفت تفریع کیلئے جیسے تحقق
بیوع و اجارات و نکاح اور معرفت تحقق بیوع و اجارات و نکاح ضرور ہے ایسے ہی تحقق اطراف عقود و معرفت تحقق اطراف
عقود کی حاجت ہے مثلاً منکوحۂ غیر کے نکاح کی حرمت اسکے نکاح پر متفرع ہے اور نکاح اسکی علت ہے اور نکاح
ایک نسبت و اضافت ہے مابین زوجین اور اسی سبب سے اپنے تحقق میں ان دونوں کے تحقق کا محتاج سو اگر کہیں حرمت
بوجہ نکاح ہوگی تو نکاح پہلے ہوگا اور جب نکاح ہوا تو ناکحین کا وجود دنیوی یعنی حیات خود ثابت ہو جائیگا لیکن
چونکہ عقد کو انعقاد لازم بلکہ اصل مقصود ہے تو جیسے عقد کے لئے عاقدین کی ضرورت ہے ایسے انعقاد کیلئے

وہی منعقدین یعنی معقود علیہ اور معقود بہ کی حاجت ہے علیٰ ہذا القیاس علم نسبت اولی کیلئے معرفت منتسبین ضروری ہے
بلکہ بعد غور یوں معلوم ہوتا ہے کہ عقود میں اصل مقصود انعقاد ہے اور اولاً و بالذات ضرورت ہے تو منعقدین کی ضرورت ہے
مگر چونکہ انعقاد بے عقد ممکن نہیں اور عقد بے عاقدین یعنی عقود یعنی بیع و اجارات میں متصور نہیں تو ثانیاً و بالعرض عقد
عاقدین کی حاجت ہوئی یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ استحقاق حقوق بیع وارث کی جانب منتقل ہوتا ہے حق استیفاء حقوق
اجارہ یعنی منافع وارث کی جانب منتقل نہیں ہوتا کیونکہ قوام اصل مقصود یعنی انعقاد منعقدین کے ساتھ ہے اور
منعقدین میں سے معقود علیہ تو بہر حال مشخص و معین ہی ہوتا ہے اور اگر اسوجہ سے اسکا موجود نہونا بوجہ عدم اول کے
یا عدم ثانی موجب عدم حدوث انعقاد یا باعث زوال انعقاد ہوتا ہے اور معقود بہ یعنی ثمن یا اجرت اگر عروض میں سے
ہے تو تعین اور تشخص ظاہر ہے اور اس صورت میں یہ بھی معقود علیہ ہے جیسا معقود علیہ اس صورت میں معقود بہ ہے اور اگر نقود میں
سے ہے تو در صورت نہونے اسباب تعین کے مثل اشارہ ایک مضمون کلی ہے جسکی ہزار ہا افراد متصور ہیں اور اسوجہ سے
اسکے ہلاک اور فنا کے قبل قیامت عالم اسباب میں کوئی صورت نہیں اور اسکی وجہ سے عدم انعقاد متصور نہیں بالجملہ
چونکہ مبیع و ثمن اشیاء ثابتہ اور مستقرہ میں سے ہوتے ہیں یعنی اسکا وجود محتاج زمان نہیں آن واحد میں بتمامہ
متحصل ہو سکتا ہے تو انعقاد بیع بھی دفعۃً متصور ہے اور پھر موت عاقدین موجب انحلال عقدہ انعقاد نہیں
ہو سکتی کیونکہ انعقاد اپنے حدوث میں عقد عاقدین کا محتاج ہے اپنی بقا میں اسکا محتاج نہیں بقا میں ہے تو فقط منعقدین کا محتاج
ہے چنانچہ رشتہ و رسن کے انعقاد سے ظاہر ہے رہا یہ خلجان کہ انعقاد بیع بغرض ملک مطلوب ہوتا ہے پھر جب عاقدین ہی
نہیں تو ملک کی کیا صورت ہوگی اور کون مالک ہوگا تو اسکا جواب اول تو یہ ہے کہ ملک من حیث ہو لا علی التعیین
کسی مالک کو مقتضی ہے در صورت وراثت ملک کی اضافت بدلجائیگی ملک بدلیگی اسواسطے ایسے مواقع میں انتقال
ملک کہتے ہیں دوسرے یہ تبدیل ملک یعنی مشتری کا بائع کے قائم مقام اور اسکا نائب ہوجانا اور بائع کا مشتری
کے قائم مقام اور اسکا نائب بنجانا لازم بلکہ اصل غرض انعقاد ہے چہ جائیکہ مخالف ہو تو عاقدین میں سے ایک کا مرجانا
اور اسکے وارثوں کا اسکے قائم ہوجانا بھی مخالف انعقاد نہوگا جو عاقدین میں سے کسی کی موت کے سبب انحلال
عقدہ انعقاد متصور ہو غایۃ ما فی الباب عاقدین کی آپس میں نیابت بالخصوص لازم ہو اور وارثان عاقدین
کی نیابت لازم نہو الحاصل انعقاد اور ہے اور ملک اور ملک انعقاد پر متفرع ہوتی ہے جیسے انعقاد کو اپنے حدوث و بقا
میں منعقدین کی حاجت ہے ملک کو اپنے حدوث و بقا میں مالک کی ضرورت مگر جیسے ملک کو مالک بنانیوالوں کی
حاجت ہوتی ہے تو فقط حدوث ہی میں ہوتی ہے بقا میں حاجت نہیں اس صورت میں بعد انعقاد بیع اگر عاقدین

میں سے کوئی مرجائے تو جیسا وہ دوسرے عاقد کے قائم مقام ہوا تھا وارث اسکا قائم مقام ہو جائیگا اور اس حساب قائم مقام کا قائم مقام کہلائیگا اگر اندیشۂ طول سدراہ قلم نہ ہوتا تو اس مضمون کے پس و پیش کے مضامین بھی باعث انشراح ناظرین ہوتے مگر اس عذر معقول کے باعث اس بات کو یہیں ختم کر کے عرض دیگر زیر قلم ہے یعنی مبیع و ثمن بوجہ استقرار آن واحد میں موجود ہوتے ہیں اور اس وجہ سے انعقاد بیع فیما بین مبیع و ثمن دفعۃً واحدۃً متصور ہے مگر منافع زبسکہ ثابت و مستقر نہیں ہوتے بلکہ باین وجہ کہ جیسے ابعاد و ذی ابعاد مکان پر منطبق ہوتے ہیں حرکات زمان پر منطبق ہوتے ہیں منافع مجاز قسم حرکات ہیں زمانے کے تجدد کے سلسلہ متجدد ہوتے جاتے ہیں اور انکا وجود اپنی تحصیل میں زمانہ کا محتاج ہے۔ آن واحد میں متحصل نہیں ہو سکتا جو انعقاد اجارہ دفعۃً واحدۃً متصور ہو بلکہ شیئاً فشیئاً انعقاد بھی تجدد ہو تا جاتا ہے کیونکہ منافع اشیا متجددہ ہیں سے ہیں دفعۃً واحدۃً موجود نہیں ہو سکتے اور قبل وجود منعقدین انعقاد کی کوئی صورت نہیں باقی رہتا اختتام میعاد معین اجارات کا لازم ہو جاتا سو یہ اگرچہ بظاہر اسی عقد واحد کا اثر ہے مگر وہ عقد اول حقیقت میں عقد نہیں بلکہ بوجہ ذکر زمانہ بالمعنی وعدۂ عقود منافع متجددہ زمانہ معین کو مشتمل ہے اور یہ لزوم وفاء وعدہ کا لزوم ہے جس سے بقدر تجدد منافع عقود اور انعقادات متجددہ پیدا ہوتے جاتے ہیں عقد واحد کا لزوم نہیں جو یہ شبہ پیش آئے کہ اگر عقد و انعقاد کیلئے وجود منعقدین ضروری ہے تو اجارات میں وقت عقد و انعقاد حدوث منافع سے مقدم ہوتا ہے منافع میں سے کچھ بھی موجود نہیں باقی اسقدر لزوم وعدہ کہ قابل داد و فریاد ہو اگرچہ سارے وعدوں میں نباہا جائے لیکن اجارات زراعات و تجارات میں بغرض دفع حرج و آسائش خلائق علاوہ فقط لزوم کے جو ہر وعدۂ صالح کے لئے ہے اتنا بھی ضرور تھا اسواسطے شارع کی طرف سے اس قسم کے وعدوں میں دنیا میں بھی دار و گیر مقرر ہوئی بالجملہ چونکہ اجارات میں شیئاً فشیئاً وقت تجدد منافع عقود و انعقادات متجدد ہوتے ہیں تو اگر قبل اتمام مدت اجارہ مستاجر مر جائے تو ورثہ کو بحکم سنبجار مورث استحقاق استخدام اجیر باقی نہ رہیگا کیونکہ وراثت درحقیقت نیابت ملک ہے اور ملک بوجہ عقد پیدا ہوتی ہے تو بعد انعقاد پیدا ہوتی ہے اور انعقاد قبل وجود منعقدین متصور نہیں تو پھر اجارات میں وراثت جاری ہو تو کیونکر ہو ورنہ ملک منافع بضع جو تفریعات نکاح میں سے ہے باین وجہ کہ نکاح بھی بظاہر ایک قسم کا اجارہ ہے بلکہ اور اجارات کی نسبت بوجہ احترام منافع بضع زیادہ مہتم بالشان اگر درحقیقت سلمان منافع بضع کے جو ایک شے مستقر ہے بیع ہوتی ہے چنانچہ طلاق بمنزلہ اعتاق اور خلع بمنزلہ کتابت ہے۔ امر شاہد ہے اس سے زیادہ کی یہاں گنجائش نہیں اور رسائل میں مفصل مرقوم ہے لاریب بعد موت ناکح ورثہ کی طرف منتقل ہوتے اور اولاد کو بعد موت والد منکوحات الاب والدہ ہو یا غیر والدہ سب حلال ہو جاتیں ہاں ایک شبہ باقی

وہ یہ ہے کہ اگر مانع وراثت اجارات یہ ہے کہ جو منافع مملوک مورث ہوتے تھے وہ معدوم ہو چکے اور جو باقی تھے
وہ مملوک ہونے ہی نہ پائے جو مستاجر یعنی مورث ہلاک و فنا ہو گیا اور زندہ ہی نہ رہا جو وہ اول مالک ہوتا اور بعد موت
وارث اُسکا قائم مقام ہو سکتا شہدا تو بشہادت کلام اللہ زندہ موجود ہیں اُن کے مالک ہونے میں کیا خرابی تھی
اور نیابت ورثہ سے کون مانع تھا سو جواب اس شبہ کا قطع نظر اسکے کہ شہادت نیت پر موقوف ہے اور وہ ملک امر
معنوی ہے اُسکی خبر خدا ہی کو ہو تو ہو اول تو یہی ہے کہ در صورت وراثت بلکہ بیع و شرا اجارہ وغیرہ اسباب
انتقال ملک میں بھی وہی ملک اول ورثہ وغیرہم کی جانب خواہ تام ہو خواہ بقدر حصص منتقل ہوتی ہے چنانچہ ظاہر
ہے اور کیوں نہو وارث و مشتری مثلاً مورث و بائع کا قائم مقام ہوتا ہے اور قائم مقام ہونے کے لئے جیسے
تبدل قائمین ضرور ہے بقار مقام بھی لازم ہے اور جب مقام بحال باقی ہوگا تو لوازم مقام بھی کیوں نہ
باقی ہوں گے لوازم مقام کا نام ہم ضروریات مقام رکھتے ہیں تسہیل کیلئے ایک مثال معروض ہے کسی چھت کے
نیچے اگر کوئی پتھر رکھا ہوا ہو تو سقف بہ نسبت سنگ کے فوق اور سنگ مذکور بہ نسبت سقف مرقوم کے تحت
کہلاتا ہے اگر سنگ مذکور اُٹھا لیجئے اور اسکی جگہ پر دوسرا پتھر جما دیجئے یا سقف مذکور کو گرا دیجئے اور اسی
ارتفاع پر دوسری چھت بنا دیجئے تو وہی تحتیت اولیٰ جو سنگ اول کو عارض تھی علی ہذا القیاس وہی فوقیت
اولیٰ جو سقف اول کو عارض تھی اس سنگ ثانی اور اس سقف ثانی کو ہو جائیگی اور کسی عاقل کو یہ تامل
نہیں ہوتا کہ یہ فوقیت اور ہے یہ تحتیت اور ہے اور وہ فوقیت اور وہ تحتیت اور۔ وجہ اس کی وہی ہے کہ مقام
سابق یعنی حیز اول باقی ہے اس لئے ضروریات مقام یعنی فوقیت و تحتیت بھی بدستور باقی رہیں گے باقی فوقیت
و تحتیت کی ضروریات مقام کے سمجھنے میں اگر تامل ہو تو پھر وہ کونسی بات ہوگی جو بے تامل تسلیم کیجائے کون نہیں
جانتا کہ موصوف بتحتیت و فوقیت اولاً و بالذات احیاز ہیں ثانیاً و بالعرض اشیاء متحیز ملو ورنہ سنگ اول کی
تحتیت سقف ثانی کی طرف اور سقف اول کی فوقیت سنگ ثانی کی طرف مثل سقف اول و سنگ اول
بدستور منسوب ہوگی اور سب جانتے ہیں کہ اوصاف ذاتیہ اور لوازم ماہیت قابل انفکاک نہیں ہوتے جب یہ
مثال ذہن نشین ہو چکی تو اب بگوش ہوش سنئے کہ جیسے حیز فوق و تحت کو بلحاظ یکدیگر فوقیت و تحتیت اولاً و بالذات
عارض ہوتی ہے اور سقف و سنگ حیز مذکور سے منتقل ہو جائیں تو یہ فوقیت اور تحتیت اُن کے ساتھ منتقل
نہیں ہوتی بلکہ حیز ہی میں خود قائم رہتی ہے ایسے ہی مالکیت اور مملوکیت اور قابضیت و مقبوضیت اولاً و بالذات
مقام مالک و مملوک و قابض و مقبوض کے ساتھ قائم ہیں اور اُس مقام کے واسطے سے مالک و مملوک و قابض و مقبوض

سقف و سنگ کو مثلاً وہی فو[قی]ت اور وہی تحتیت عارض ہوتی ہے ۱۲

کو صفتیں عارض ہوتی ہیں سو مالکؒ مملوک اور قابض و مقبوض کے بدلجانیسے یہ ضروریات مقام تبدل ہونگے
بلکہ جیسے درصورت تبدل سقف و بقار سنگ مذکور بحالہ کے وہی تحتیت سابقہ جو اول سقف اول کیطرف
منسوب تھی اب سقف ثانی کی طرف منسوب ہو جاتی ہے ایسے ہی درصورت تبدل مالک وہی مملوکیت سابقہ
زمین و باغ کی مثلاً جو پہلے مورث کی طرف منسوب تھی اب وارث کی طرف منسوب ہو جاتی ہے اور دعوے
استقال ملک میں ملک سے یہی مملوکیت مراد ہے ورنہ ملک بمعنی مصدر جو از قسم لایبقی زمانین ہے تبدل مالک
کے ساتھ متبدل ہو جاتی ہے بالجملہ ضروریات مقام یعنی مالکیت و مملوکیت اور ایک کا دوسرے کے.
ساتھ انتساب تبدل یا قائم مقام یعنی تبدل مالکؒ مملوک سے تبدل نہیں ہوتی لیکن بصورت وراثت بجز
زوال حیات اور کوئی چیز موجب تبدل ملک نہیں سو اگر موت شہدا موجب زوال حیات اول نہیں
تو شہدا خود مالک ہونگے اس صورت میں نہ اموال شہدا قابل میراث رہیں گے نہ ازواج شہدا کسی کے
نکاح کے قابل اور اگر موت شہدا موجب زوال حیات اول ہے اور وہ حیات جسکے تحقق پر کلام اللہ
اور احادیث صحیحہ ناطق ہیں حیات ثانی ہے چنانچہ ارواح شہدا کا ان اجسام سے جدا کر کے اجواف طیر
خضر میں داخل کر دینا جو ایک قسم کا تناسخ ہے بشہادت احادیث صحیحہ اسپر شاہد ہے اور نیز لفظ عند ربہم
جو کلام اللہ میں واقع ہے اس جانب مشیر ہے تو پھر اس شبہہ کا کیا موقع ہے کیونکہ قیام ملک حیات اول
کے ساتھ تھا جب وہ زائل ہو گئی تو وہ ملک حیاتِ ورثہ کے ساتھ متعلق ہو گئی اس لئے کہ ورثہ کی حیات
ہمجنس حیات اول مورث ہے جو ملک اس کے ساتھ متعلق تھی وہ ایسے ہی حیات کے ساتھ متعلق
ہو سکتی ہے جو اسکے ہمجنس ہو وجہ اسکی یہ ہے کہ اموال و ازواج دنیوی نہ تمتع اور وسیلہ انتفاع ہے
بلکہ یہ اموال و ارواح اسی کی آسائش اور اسکے دفع مضار کیلئے مطلوب ہیں سو جب روح کو اس جسم سے
تعلق ہی نہ رہا تو یہ ازواج و اموال روح کے حق میں بیکار محض ہونگے اور دوسرے عالم کے اجسام سے اگر
تعلق پیدا ہو گیا ہے تو وہ اس باب میں کچھ مفید نہیں کیونکہ اس عالم کے اجسام سے تعلق اگر ذریعہ
انتفاع ہو سکتا ہے تو وہیں کے ازواج و اموال کے انتفاع کا ذریعہ ہو سکتا ہے علاوہ ازیں املاک شہید
کو اگر بحال سابق قائم رکھئے اور بجانب ورثہ منتقل نہ کیجئے تو صدہا دشواریاں اور ہزارہا حرج نظر آتے
ہیں کیونکہ ازواج و اموال شہدا میں درصورت مسطورہ تصرف کیجئے تو کس استحقاق سے کیجئے اور یوں ہی
رہنے دیجئے تو کب تک رہنے دیجئے اور کاہے کے لئے رہنے دیجئے اسلئے حکمت علم یزلی بنظر سابقہ نفع رسانی

اقربا جسکی طرف جمیعاً اقرب لکم نفعاً مشیر ہے مقتضی ہوئی کہ بقدر قرب بعد مدارج نفع رسانی مثل دیگر اموات
ملک شہیدبھی اُسکے وارثوں کی طرف منتقل ہوا کرے اور اُسکے اجارات خواہ از قسم نکاح ہوں یا غیر نکاح اُسکی
موت پر تمام ہو جائیں ہاں اگر کسی کی موت مزیل حیات اول نہو بلکہ جیسے معانی متضادہ بشرطیکہ ایک بالذات
ہو تو دوسرا بالعرض مجتمع ہو سکتے ہیں اگرچہ نظر ایک ہی کا یعنے بالعرض ہی کا ظاہر ہو کسی جگہ موت حیات دو مجتمع
ہو جائیں اور اسوجہ سے روح کا بدن اول سے تعلق منفک نہو تو اس صورت میں اُسکے اموال ازواج بدستور
اُسی کی ملک میں باقی رہینگے اور کسیکو اُسکے اموال میں اختیار تصرف نہوگا تاوقتیکہ وہ خود قبل موت کسیکو اپنا
کارکن نہ بنا جائے اور اُسکو کوئی دستور العمل نہ بنا جائے اس صورت میں البتہ اُس کارکن کو ویسا ہی اختیار
ہوگا جیسا کہ کارکنان احیار کو اختیار رہتا ہے یعنے جیسے کارکنان احیار اشیاء احیار کے مالک نہیں ہو جاتے
بلکہ ملک احیار بدستور قائم رہتی ہے بوجہ وکالت ایک اختیار مستعار اُن کو بھی حاصل ہو جاتا ہے ایسے ہی اگر کوئی
میت جس کی موت موجب زوال حیات دنیوی نہوئی ہو قبل موت کسیکو اپنا کارکن اور اپنے اموال میں اپنا
وکیل بنا جائے تو وہ کارکن وکیل اور کارکن ہی رہیگا مالک نبن جائیگا اور اسوجہ سے اُسکو جائز نہوگا کہ سر مو بھی خلاف
امر موکل کرے بالجملہ مدار کار میراث و انقطاع نکاح زوال حیات پر ہے عروض موت کو اس سے کچھ علاقہ نہیں
اکثر مواقع میں موت موجب زوال حیات ہو جاتی ہے اور اس سبب سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ یہ سب
موت ہی کی کارپردازیاں ہیں باقی وجہ اس بات کی کہ مدار کار میراث و انقطاع نکاح زوال حیات پر
ہے وہی ہے جو پہلے مرقوم ہوئی کہ نکاح و ملک و مالکیت خواص و خصائص احیار بلکہ ذوی العقول میں سے ہیں
اموات مثل جمادات قابل ملک و مالکیت و نکاح نہیں سو اگر کسی کی موت موجب زوال حیات ہی نہیں تو
بوجہ بقار حیات و عقل اُسکے ملک اور نکاح میں بھی باقی رہیں گے اور یہ خفا اور استتار حیات و عقل جو بوجہ موت
پیش آیا ہے اس بات میں حارج نہوگا رہا یہ استبعاد کہ موت و حیات باوجود اس تضاد و تخالف کے جو ظاہر
ہے محل واحد میں زمان واحد میں کیونکر مجتمع ہو سکتے ہیں سو اسکے جواب کیلئے ناظرین اوراق کو اس بحث کا انتظار
کرنا پڑیگا جس میں اسکی تحقیق ہے کہ موت و حیات میں تقابل عدم و ملکہ اور پھر حیات و موت نبوی اور موت
و حیات و دیگر احیار و اموات میں کیا فرق ہے بالفعل قابل گوش نہادن یہ بات ہے کہ انبیاء کرام علیہم السلام
خصوصاً سرور انبیاء صلے اللہ علیہ وسلم کے خصائص میں غور و تامل کیجئے تو ارباب اذہان متوسطہ کو بھی نسبت
بقار حیات علیہم السلام خصوصاً سرور انبیاء صلے اللہ علیہ وسلم وہ یقین حاصل ہو جاتا ہے جو ارباب حدس کو

بمجرد ملاحظ خصائص و خواص مذکورکے باعث انشراح خاطر ہوتا ہے شرح اس معمّا کی یہ ہے کہ جیسے اختلاف اوضاع شمس و قمر اور اختلاف تشکلات قمر کو دیکھکر ارباب حدس کا ذہن اس جانب منتقل ہوگا کہ نور قمر نور شمس سے مستفاد ہے اور بعد شرح و بیان کے اصحاب اذہان متوسطہ نے بھی اس کو تسلیم کیا اور اسپر یقین کیا ایسے ہی سلامت اجساد انبیاء علیہم السلام علی الدوام اور حرمت ابدی نکاح ازواج مطہرات رضوان اللہ علیہم اجمعین اور عدم توریث انبیاء علیہم السلام سے ذہن ارباب حدس اول تو اس جانب منتقل ہوتا ہے کہ یہ احکام مذکورہ احکام و ثمرات حیات ہیں اور بعد بیان اس بات کے کہ یہ امور ثلاثہ ثمرات حیات ہیں اصحاب اذہان متوسطہ بھی اسکو قبول کرتے ہیں بلکہ یہ سمجھ لیتے ہیں کہ جیسے سلامت اجساد اور عدم توریث میں سب انبیاء شریک ہیں یہ بات رسول اللہ صلعم ہی کے ساتھ مخصوص نہیں چنانچہ احادیث صحیحہ اسپر شاہد ہیں ایسے ہی ممانعت نکاح ازواج بھی عام ہوگی ازواج محمدی صلعم ہی کی کچھ خصوصیت نہیں گو بتصریح کلام اللہ و حدیث صحیح سے ابتک معلوم نہوا ہو بہر حال یہ استدلال افادۂ یقین میں اس سے کم نہیں کہ اختلاف اوضاع شمس و قمر اور اختلاف تشکلات قمر کو دیکھکر اسکا یقین ہو جائے کہ نور قمر نور شمس سے مستفاد ہے بلکہ جیسے دہوپ اور چاندنا اور آمد و شد مردم اور معاملات گوناگون اور حرکات و اصوات کو دیکھکر بے دیکھے آفتاب کے طلوع کا یقین ہو جاتا ہے ایسے ہی امور مذکورہ کے ہونیسے حیات کا ہونا معلوم ہو جاتا ہے اس استدلال اور اس استدلال میں ہرگز کچھ فرق نہیں یہاں اگر لوازم سے ملزومات کو دریافت کرتے ہیں تو وہاں بھی لوازم ہی سے استدلال کرتے ہیں بلکہ جیسے صورت مذکورہ میں فقط چاندنا اور دہوپ کا نمایاں ہونا دن کے ہونے اور آفتاب کے طلوع کے لئے بہ نسبت اور باتوں کے دلیل کامل ہے اور تن تنہا کافی ہے یہاں تینوں باتیں ایسی ہی ہیں اور ہر ایک انمیں سے اثبات حیات میں کافی ہے کیونکہ دھوپ اور روشنی کی دلیل کامل اور کافی ہونیکی تو یہی وجہ ہے کہ دہوپ اور چاندنا طلوع آفتاب کو لازم ہے اور سوا آفتاب کے عالم اجسام میں سے کسی جسم میں نور و جمال نظر نہیں آتا اور سوا دہوپ اور روشنی کے اور احوال باقیہ اور طلوع آفتاب میں اتصال اتفاقی ہے اور روشنی دہوپ بھی اگرچہ لازم ہیں پر لازم وجود خارجی ہیں لازم ذات آفتاب نہیں سو یہاں امور ثلاثہ مذکورہ میں سے ہر ہر امر لازم حیات ہے عوارض اتفاقیہ میں سے نہیں اس باب میں تنقیح حقیقت بغرض تسکین خاطر مدنظر ہو تو ملاحظہ فرمایئے کہ فاعل کو فعل بمعنے ما بہ الفعل اور منفعل کو یعنی مفعول کو انفعال یعنی ما بہ الانفعال لازم ہوتا ہے ما بہ الفعل کا نام ہم قوت فعلی اور ما بہ الانفعال کا نام قوت انفعالی رکھتے ہیں غرض یہ دونوں امر ان دونوں کی

ذات کو لازم ہوتے ہیں وجہ اسکی یہ ہے کہ فاعل کو قوت فعلی اور منفعل کو قوت انفعالی بالضرور ضرورت ہے ورنہ افعال اور انفعالات کی بجز کوئی صورت نہیں کیونکہ ہر فعلیت کو فعلی ہو یا انفعالی ایک قوت کی حاجت ہے سو یہ دونوں قوتیں ان دونوں میں اگر بالذات ہیں تو لزوم اور لزوم کا فاتی ہونا ظاہر ہے اور اگر بالعرض ہیں تو ہر بالعرض کیلئے کوئی نہ کوئی بالذات چاہیئے کہ جس میں یہ قوتیں بالذات ہوں اور جس میں قوتیں بالذات ہوں وہی حقیقۃً فاعل و منفعل ہیں ہاں فعل و انفعال جوہر ہوتے تو بالذات کی ضرورت ہوتی مگر یہ دونوں قوتیں ان دونوں کو لازم ہیں تو قوت فعلی سے متاثر اور منفعل ہونا عرض مفارق ہے مثلاً نور شمس جسکو قوت فعلی آفتاب سمجھیئے آفتاب کو لازم ہے تو دھوپ جو اثر نور ہے بہ نسبت زمین کے عرض مفارق ہے ایسے ہی ملک یعنی مشہور جو منظور نظر عوام ہے بہ نسبت اموال عرض مفارق ہے ہاں ملک یعنی مابہ المالک جسکو قوت فعلی مالک سمجھیئے البتہ ذوات مالکین کے ساتھ لازم ہے مگر جیسے دھوپ جو عرض مفارق زمین ہے بے نور شمس کے جو لوازم شمس میں سے ہے متحقق نہیں ہو سکتے اور کیونکر ہو معلول کہیں بھی بے علت متحقق ہوا ہے ایسے ہی ملک یعنی مشہور بدون ملک یعنی مابہ المالک متحقق نہیں ہو سکتے کیونکہ وہ علت ہے اور یہ معلول اور ماسی پر کیا موقوف ہے جو عرض مفارق ہوگا وہ کسی کے عرض لازم ہی کا طفیل ہوگا اسلئے ثبوت ملک یعنی مشہور تقدم ملک یعنی مابہ المالک پر لاجرم دلالت کریگا ورنہ وجود معلول بے وجود علت لازم آئیگا یا معلول کی جانب عموم کا احتمال نکلیگا بطلان مضمون اول میں تو کلام ہی نہیں یا مضمون ثانی عاقل کے نزدیک وہ بھی باطل ہے اسلئے کہ علت کسی کے عرض لازم کا نام ہے بشرطیکہ منفعل کیجانب متعدی ہو اور معلول کسی کے عرض مفارق کا نام ہے بایں لحاظ کہ وہ کسی سے متصل ہوا ہے اور ظاہر ہے کہ عرض مفارق اس صورت میں وہی عرض لازم ہے بایں لحاظ کہ فاعل سے صادر ہوا ہے اور اُسکے ساتھ قائم ہے اور اسکے حق میں لازم ذات ہے اور بایں لحاظ کہ مفعول پر واقع ہوا ہے اگر کوئی علت مانع انفکاک ہے تو لازم وجود ہے اور اگر منفک ہو سکتا ہے تو اُس کے حق میں عرض مفارق ہے اور جب عرض مفارق بعینہ عرض لازم ہو تو اس سے علم نہیں ہو سکتا یہاں وحدت شخصی ہے تو وہاں بھی وحدت شخصی ہوگی یہاں وحدت نوعی ہے تو وہاں بھی وحدت نوعی ہوگی مگر چونکہ ملک یعنی مشہور بغرض تصرف مطلوب ہے تو مالک کی جانب قوت استیلاد قہر و غلبہ ضرور ہے سو یہ قوت واستیلاد فلسہی ملک یعنی مابہ المالک ہوگی اور یہ قوت لاجرم مالک کو لازم ہونی چاہیئے چنانچہ ابھی واضح ہو چکا

اور اس بات سے معلوم ہوتا ہے کہ سبب ملک فقط استیلاء و قبض ہے اور اسباب معروفہ یعنی بیع اور شرا اور اجارہ اور ہبہ اور میراث اسباب حصول قبض ہیں اسباب ملک بالذات نہیں ہاں بایں وجہ کہ یہ اسباب ذریعہ حصول اور قبض ....

ذریعہ حصول ملک ہے ان اسباب کو بھی اسباب ملک کہدیتے ہیں بالجملہ اموال جو مباح الاصل ہیں جیسے اول دفعہ بوجہ قبض و استیلا مملوک ہوئے آئندہ بھی بوجہ قبض ہی مملوک ہوتے رہتے ہیں چنانچہ بائع کے ذمہ تسلیم کا واجب ہونا اور مشتری کو قبل القبض بیع کا ممنوع ہونا عقل صائب ہو تو اسی جانب مشیر ہے گو قبل القبض بیع کی ممانعت مشاکلت ربا پر بھی متفرع ہو اور شاید یہی وجہ ہوئی کہ فقہائے حنفیہ استیلاء کفار کو مزیل ملک اہل اسلام اور موجب ملک کفار قرار دیتے ہیں اور ہبہ واہب کیلئے اختیار ردّ شئے موہوب بتلاتے ہیں اگر اسباب مذکورہ اسباب ملک ہوتے تو بائع کے ذمہ تسلیم واجب ہوتی البتہ بائع کو مزاحمت اور ممانعت عن التصرف ممنوع ہوتی اور مشتری کو قبل القبض بیع ممنوع نہوتی اگر ہوتی بھی تو حسب اقتضائے مشاکلت ربا مکروہ ہی ہوتی علی ہذا القیاس غلبۂ کفار اور ان کے استیلاء کو غصب کہتے موجب ملک کفار اور مزیل ملک اہل اسلام نہ کہتے اور واہب کو انکے نزدیک اختیار استرداد نہوتا کیونکہ درصورتیکہ ہبہ ملک کیلئے موجب بالذات ہو تو پھر ازالہ ملک کی کوئی صورت تھی ہاں ملک بالذات محل تصرف ہوتی تو یوں بھی ہو سکتا تھا اس صورت میں شئے موہوب کا استرداد بیشک غصب ہوگا علاوہ بریں حدوث ملک از قسم لزوم ہے از قسم ایجاد و فعل نہیں ورنہ میراث و وصیت میں ملک کا تحقق متعذر تھا سو تا وقت بقاء ملزوم ملک کا باقی رہنا ضرور ہے اور وہ ملزوم بجز استیلاء و غلبہ قبض اور کچھ نہیں معلوم ہوتا مگر یہ استیلاء و قہر موہوب لہ کو واہب کی جانب سے میسر آیا ہے وہ بھی اسطرح کہ موہوب لہ کی جانب کچھ زور و جبر نہیں اگر ہے تو فقط ایک قبول ہے اور قبول و انفعال میں اتصاف بالعرض ہوتا ہے بالذات نہیں ہوتا البتہ ہر ما بالعرض کیلئے ما بالذات کی ضرورت ہے اور اس جگہ ہر ما بالذات لاریب واہب ہے اس صورت میں بالبداہت موہوب لہ دربارہ استیلاء قبض و تصرف واہب کا وکیل ہوگا تاکہ اسکی طرف اتصاف ذاتی اور اسکی طرف اتصاف بالعرض صحیح ہو اور جب یہ فرق مسلم ہوگا تو اختیار استرداد آپ مسلم ہوگا اور اس باب میں عاریت و ہبہ میں کچھ فرق نہوگا ہاں بایں وجہ کہ ہبہ وعدۂ عدم استرداد کو متضمن ہے اور عاریت میں یہ بات نہیں ہبہ میں ایک ملک ضعیف پیدا ہو جائیگی اور اسوجہ سے استرداد مکروہ ہوگا خیر یہ ذکر تو اس مقام میں استطرادی تھا مقصود بالذات نہ تھا جو کما ینبغی اسکی تحقیق و تنقیح کیطرف متوجہ ہو جیئے نہ اپنا کوئی مطلب ان امور کی شرح و بسط پر موقوف اپنا مطلب ہے تو اتنا ہے کہ جیسے ذات آفتاب

کو قطع نظر کسی اور امر کے نور لازم ہے ایسے ہی قوت استیلاء و غلبہ و مبداء قہر و قبض ذات مالک کو لازم ہے اور جیسے دھوپ زمین من حیث ہو کے حق میں عرض مفارق ہے پر بشرط تعلق فیما بین زمین و نور یہی دھوپ زمین کے حق میں لازم اور زمین کا اس طور سے منور ہونا بشرط تعلق مذکور آفتاب کو لازم ہے ایسے ہی مالکیت اموال کے حق میں عرض مفارق ہے پر بشرط تعلق فیما بین قوت مذکورہ و اموال یہی ملک اموال کے حق میں لازم اور اموال کا مملوک ہونا بشرط تعلق مذکور قوت مذکورہ کو لازم ہے سو اتنی بات کو سمجھنے کے لئے مضامین مذکورہ بالا کافی ہیں اور اگر کسی متوہم کی نظر میں کافی نہوں تو نہوں ہماری بات پھر بھی ہاتھ سے نہیں جاتی کیونکہ اس صورت میں بہت سے بہت کوئی تامل کریگا تو اسباب معروفہ کے اسباب ملک نہونے میں تامل کریگا مگر کوئی پوچھے ہمارا کیا نقصان ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ ملک بمعنی عرض مفارق اثر تعلق قوت مذکورہ ہے وہ تعلق بطور قبض حاصل نہیں ہوتا نہ سہی بوجہ بیع و شراء و دیگر اسباب معلومہ سہی لیکن ظاہر ہے کہ اس صورت میں بھی حاصل یہی نکلیگا ہر حال قوت مذکورہ اور اثر تعلق قوت مذکورہ یعنی ملک بمعنی عرض مفارق ذات مالک کو لازم ہے مگر قوت استیلاء کو اپنی فعلیت اور ظہور اثر مذکور میں اختیار اور شعور کی حاجت ہے چنانچہ بدیہی بھی ہے اور نیز اکثر اسباب معروفہ ملک کا اختیاری ہونا اسپر دلالت کرتا ہے علاوہ بریں ملک بغرض تصرف و انتفاع مطلوب اگر اختیار نہو تو پھر غرض مذکور کا حصول معلوم ورنہ ملک محض ایک امر متوہم کا نام ہوگا جسکو ملک بمعنی مقولہ یا ایک قسم کی اضافت کہئے ملک مبحوث عنہ نہوگی جسپر احکام معلومہ یعنی حلت تصرف مالک و حرمت تصرف غیر وغیرہا متفرع ہوں الغرض ملک مبحوث عنہ کو اختیار و شعور ضرور ہے اور اختیار و شعور خصائص احیاء میں سے ہے نباتات و جمادات سے متصور نہیں سو ملک بھی خصائص احیاء میں سے ہوگی مگر چونکہ مالک حقیقی خداوند کریم ہے سوا اُسکے جو مالک ہے مالک مجازی یعنی ایک ملک مستعار پروردگار کی طرف سے حاصل ہے تو اس صورت میں صورت خلافت نکلے گی چنانچہ انی جاعل فی الارض خلیفہ جو جمیع انحاء خلافت کو شامل ہے خلافت ملک ہو یا خلافت حکم وغیرہ اس خلافت ملک اموال کیطرف جو ایک نحو خاص کی خلافت ہے اشارہ بھی موجود ہے واللہ اعلم اور یہ ظاہر ہے کہ خلیفہ کسیکا ہی ہوتا ہے جو اس کا کام کر سکے اس لئے خلافت ملکی کے لئے یہ لازم ہوا کہ خلیفہ خداوندی نگران رضائے خداوندی رہے جہاں اس کی مرضی ہو صرف کرے جہاں نہو نکرے یعنے اسراف نکرے تاکہ خلافتؔ و وکالت منقلب بغصبؔ و خیانتؔ و بغاوت نہو جائے اور دستور العمل خلفائے مالکانہ یعنی فرمان احب اللہ و غعان اعلو کل ذی حق حقہ کی مخالفت کے ذلت نہ اٹھائے مگر ظاہر ہے کہ یہ لیاقت اور اس خلافت کی وجاہت بجز عقل متصور نہیں تو ملک اموال کیلئے علاوہ اس شعور و اختیار کے

جس میں تمام حیوانات شریک تھے خلل فہم کی ضرورت ہوئی اسلئے ملک خصائص ذوی العقول میں سے ہوئی قبض و
استیلاء حیوانات جو اکثر مواقع میں مشہور ہے درباؤ ملک کچھ مفید نہوا یہ بات انسان کے ساتھ مخصوص ہے جمادات و
نباتات تو درکنار اور حیوانات بھی اس نعمت سے محروم رہے بالجملہ ملک خصائص انسانی میں سے ہے اور وہ بھی
خاصہ لازمہ چنانچہ ابھی مرقوم ہوچکا ہے، اس صورت میں لزوم ملک بہ نسبت احیاء لزوم نور بہ نسبت جرم آفتاب سے
کم نہوگا اگر ہوگا تو زیادہ ہی ہوگا اس لئے کہ نور آفتاب کے لوازم خارجیہ میں سے ہے اور ملک بھی مابہ الملک
لازم ماہیت ذوی العقول ہے چنانچہ ظاہر ہے اور اگر کسی پر ظاہر نہو تو گویہ کم فہم طویل سخن میں کم نہو گی باین نظر
ڈرتا ہے کہ انکے لئے اور الجھنے کا سامان ہو جائیگا پر باین امید کہ اہل فہم گو روز بروز کم ہوتے جاتے ہیں لیکن ہنوز
ابھی عالم آباد ہے دل ناشاد کی باتیں کچھ کچھ نقل کرتا ہے اہل معقول لازم ماہیت کی دو قسمیں بیان کرتے ہیں
ایک تو ملزوم و لازم باہم علت و معلول ہوں دوسرے یہ کہ دونوں معلول علت ثالثہ کے ہوں پہلی صورت میں
تو علاقہ لزوم ظاہر ہے دوسری صورت میں جو لزوم ہے تو یہ کہ جیسے علت سے معلول جدا نہیں ہوتا ایسے ہی معلول بے علت
نہیں ہوسکتا باینہمہ عموم کا احتمال نہیں چنانچہ اوپر معروض ہوچکا اسلئے معلول کے ساتھ علت ضرور ہوگی اور علت
کے ساتھ اسکے سارے ہی معلول ہونگے اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں معلولات میں باہم تلازم ہوگا مگر چونکہ ایک
معلول کا بہ نسبت دوسرے معلول کے لازم و ملزوم ہونا مجازی ہے کیونکہ اس صورت میں اصل لزوم بین العلۃ
والمعلول نکلا تو یہ ہیچمدان لازم ذات کو فقط قسم اول ہی میں منحصر رکھتا ہے اور قسم ثانی کو لازم وجود سمجھتا ہے پر لازم
وجود خاص نہیں یعنی لازم وجود خارجی یا لازم وجود ذہنی نہیں بلکہ لازم وجود عام ہوگا اور اس صورت میں لازم
ماہیت لازم بین بالمعنے الاخص ہی ہوگا چنانچہ اجزاء آئندہ میں انشاء اللہ واضح ہو جائیگا بہرحال صفت ذاتی
بمعنی مشار الیہ کو اسکے موصوف بالذات کے حق میں لازم ماہیت سمجھئے ہاں موصوف بالذات اور موصوف
بالعرض کا پہچاننا ضرور ہے ورنہ لزوم خارجی بلکہ اتصال اتفاقی باعث مغالطہ ہو جائے تو عجب نہیں پھر یہ لازم
ماہیت اگر کسی منفعل کیجانب متعدی ہو تو اس مفعول کے حق میں قطع نظر شرائط تعدی سے تو عرض مفارق
ہوگا اور بعد لحاظ شرائط تعدی اگر منفعل اس موصوف بالذات سے مباین ہے اور وہ شرائط موصوف
بالذات منفعل کے ساتھ دائم ہیں تو فقط منفعل کے حق میں لازم خارجی کہلائیگا ہاں باعتبار وجود کے اس صفت
مفعول کو بھی کہ بیشتر بلحاظ تقیید و اضافت مفعول اسکا نام جدا ہو جاتا ہے گو حقیقت میں صفت وہی صفت
موصوف بالذات ہے پر بہ نسبت موصوف بالذات بھی لازم وجود خارجی کہدیتے ہیں جیسے دھوپ کہ حقیقت

تو اسکی وہی نور آفتاب ہے جو آفتاب کے حق میں صفت ذاتی اور زمین کے حق میں بالعرض ہے اور پھر دھوپ جو اُسکو کہتے ہیں تو باعتبار اتصاف ارض کہتے ہیں مثلاً اس سے پہلے اُسکا یہ نام نہیں تو یہ دھوپ جیسے زمین کے حق میں باعتبار صدق کے لازم وجود خارجی ہے باعتبار وجود کے بعد لحاظ تنزل نظر کرو آفتاب کے حق میں بھی لازم وجود خارجی ہے اور اگر لم مبائن نہیں یعنی بوجہ اختلاط مبادی اشتقاق ایک دوسرے پر محمول ہوتا ہے اور ایک کا خارج میں موجود ہونا یعنی کلیت سے جزئیت تک پہنچنا دوسرے کے اختلاط پر موقوف ہے تو مبادی مختلط ایک دوسرے کے لازم وجود خارجی ہونگے اور نیز بعد تعدی صفت متعدی منفعل کے کسی صفت ذاتی سے مخلوط ہوکر جو دوسرا نام بلکہ دوسری حقیقت پیدا کر لیتی ہے اُس حقیقت حاصلہ کو بھی بظاہر دونوں کا لازم وجود خارجی کہیں گے ہاں مجموعہ کو مجموعہ کے حق میں لازم ماہیت کہیں تو عجب بھی نہیں بلکہ مستحسن ہے کیونکہ ہر ایک کی صفت ذاتی کو اس حقیقت حاصلہ کی قیام و قوام میں دخل ہے بالجملہ لازم ماہیت اُسی صفت کو کہتے ہیں جسکے تحقق میں فقط ماہیت تن تنہا کافی ہو کسی اور کی امداد و اعانت یا اختلاط و ارتباط کی حاجت نہو سو یہ بات بجز اوصاف ذاتیہ کے اور کسی کو میسر نہیں اور اوصاف بالعرض اگر ہوتے ہیں تو لازم وجود خارجی ہوتے ہیں اور میرے خیال میں اوصاف انتزاعیہ میں سے اگر کوئی وصف اپنے موصوف کو لازم ہے تو وہ بھی لازم وجود خارجی ہے ملزوم کے ساتھ خارج میں موجود ہے ہاں بیل اور اُس میں فرق ہے یہ نہیں کہ وہ خارج میں ہے تو یہ ذہن میں ہے ورنہ لزوم ہی کیا ہوا اور ان اوصاف میں بھی مثل انضمامیات دو طرف کی طرف سے عروض و تعدی ہے مثلاً آسمان پر فوقیت زمین کی طرف سے عارض ہوتی ہے اور زمین پر تحتیت آسمان سے آتی ہے اور اصل فوقیت زمین کے ساتھ اور اصل تحتیت آسمان کے ساتھ قائم ہے مگر چونکہ بوجہ کمال لطافت یہ اوصاف متعدی محسوس نہیں ہوتے تو قبل تعدی اُنکے لئے کوئی نام تجویز نہ کیا گیا جیسے دھوپ قبل تعدی نور تھا ورنہ یہ استبعاد قیام فوقیت بالارض اور قیام تحتیت بالسماء مرتفع ہو جاتا اور ان اوصاف کے عروض میں جو دونوں کی اضافت اور لحاظ کی ضرورت ہے اُس کی وجہ بھی معلوم ہو جاتی بالجملہ لازم وجود خارجی وصف بالعرض ہوتا ہے جو دوسری ماہیت کی طرف سے متعدی ہوتا ہے رہی یہ بات کہ واسطہ فی الثبوت کی دونوں صورتوں میں ذو واسطہ موصوف بالذات ہوتا ہے حالانکہ واسطہ کی وساطت و اعانت ظاہر ہے سو اسکے یہ معنی نہیں کہ وہ صفت ذو واسطہ کے حق میں صفت ذاتی یعنی بالذات مقابل بالعرض ہوتی ہے بلکہ یہ مطلب ہے کہ جیسے صفت عارضہ میں واسطہ فی الثبوت مثل واسطہ فی العروض شریک ذی واسطہ نہیں بلکہ یا تو فقط وہ ذو واسطہ ہی متصف ہوتا ہے یا

جب دو چیزوں میں تعلق اس قدر ہو کہ ایک کے حق میں فقط دوسرے کی صفت ذاتی ہو اور لازم ماہیت کو لازم وجود خارجی کہتے

دونوں ہوتے ہیں پھر ایک کے لئے جُدا جُدا حصہ عارض ہوتا ہے یہ نہیں کہ مثل واسطہ فی العروض دونوں ایک ہی حصہ میں شریک ہوں ایک متصف بالذات ہو ایک متصف بالعرض ورنہ کون کہہ دیگا کہ وہ رنگ جو کپڑے کو بواسطہ رنگریز عارض ہوتا ہے کپڑے کی صفت ذاتی ہے ورنہ زردی سرخی نیلگونی وغیرہ کپڑے کے ساتھ دائم قائم ہوتی نہ عدم سابق ہوتا نہ عدم لاحق اُسکو لاحق ہو سکتا ہاں اجزاء نیل وکسنبہ وغیرہ کی صفت ذاتی کہئے تو بظاہر بجا ہے گو بنظر تحقیق یہ صفتیں اُنکے حق میں بھی اوصاف ذاتیہ نہیں یہی وجہ ہے کہ مثل نور آفتاب اُن کو بھی لازم وجود خارجی کہتے ہیں لازم ماہیت نہیں کہتے رہے اوصاف انتزاعیہ اُن میں سے اپنے موصوفات کو اگر کوئی وصف لازم ہو تو میرے خیال میں از قسم لزوم وجود خارجی ہیں ہاں ملزوم موجودات ذہنیہ میں سے ہے علی ہذا القیاس حرکت قلم ومفتاح جو بواسطہ دست متحرک عارض ہوتی ہے قلم ومفتاح بلکہ دست متحرک کے حق میں صفت ذاتیہ نہیں ورنہ لاجرم فیما بین حرکت قلم ومفتاح ودست دوام ذاتی ہوتا کیونکہ لوازم ذاتیہ ذات کی طرف مستند ہوتے ہیں یعنے ذات اُن کی علت ہوتی ہے اور معلول علت سے منفک نہیں ہوتا ہاں یہ خلجان کہ اگر حرکت صفت ذاتی بمعنے بالذات نہیں تو بالعرض ہوگی پھر ہر بالعرض کے لئے کوئی بالذات چاہیئے سو وہ کون ہے جو متحرک بالذات ہے اور علی الدوام متحرک ہے اور پھر اس کے دست ومفتاح وقلم کیلئے واسطہ فی العروض ہے سو اس کا جواب اول تو یہ ہے کہ ہمیں اس سے کیا کام کہ وہ کون ہے اسکا انکار ممکن ہی نہیں کہ صفت ذاتی موصوف کیلئے دائم ہوتی ہے اور حرکت بالفعل دست وقلم ومفتاح کو دائم نہیں اس صورت میں جوابدہی سبھی کے ذمہ ہے مگر باینہمہ بندۂ ہیچمدان یہی عرض پرداز ہے کہ بالذات و بالعرض شیون وجودیات واقسام کائنات میں سے ہیں عدمیات کو ان باتوں سے سروکار نہیں اور حرکت عدمی ہے ہاں بظاہر وجودی معلوم ہوتی ہے اور وہ بھی اسقدر کہ جو امر وجودی ہے یعنے سکون اُس کے سامنے عدمی معلوم ہوتا ہے بعینہ یہ ایسا ہی قصہ ہے جیسے روز روشن میں آدمی کا سایہ کہ ایک امر عدمی ہے دھوپ پہ ایک وجود زائد معلوم ہوتا ہے تو سایہ معلوم ہوتا ہے یا زمین معلوم ہوتی ہے تعاقب لیل ونہار وتوارد نور وظلمت اگر عروض وزوال نور مشہود نہوں تو کسیکو بہ نسبت نور ارض یعنی دھوپ یہ گمان نہوتا کہ یہ بھی کوئی شے ہے کچھ سمجھتے تو سایہ ہی کو سمجھتے شرح اس معمّٰی کی یہ ہے کہ وجود مطلق کے وجودی ہونے میں تو تامل ہو ہی نہیں سکتا اور نہ وجود بھی عدمی ہو تو پھر بجز عدم اور کیا ہے جو وجودی ہو اور جب وجود مطلق وجودی ہے تو وجود مقید بھی لاجرم وجودی ہوگا کیونکہ وجود مطلق تو بوسیلہ عدم ہی مقید ہوگا ورنہ تقیید الشئے بنفسہ لازم آئیگی اسلئے کہ ماورا

وجود ہے تو عدم ہے سو عدم سے اگر مقید نہ ہوگا تو پھر وجود کیلئے وجود ہی مابہ القید ہوگا مگر لحوق عدم بالوجود بطور سریان تو متصور ہی نہیں ورنہ اتصاف الوجود بالعدم اور اتصاف الشئ بنقیضہ لازم آئیگا ہاں لحوق ہوگا تو بطور طریان ہوگا۔ اور میں جانتا ہوں کہ طریان بجز عدم کے اور کسی کا کام ہی نہیں سطوح و خطوط و نقاط جنکے لئے حلول طریانی تجویز کیا ہے غور کیجئے تو انتہاء جسم اور انتہاء سطح اور انتہاء خط کا نام ہے یعنی اس سے آگے جسم و سطح و خط نہیں بالجملہ لحوق عدم ہے تو بطور طریان ہے یعنی عدم محیط وجود ہے سو اسکا حاصل فقط یہی ہے کہ یہ وجود واسع نہیں ایک وجود قلیل ہے اور سو وجود قلیل بھی مثل وجود واسع وجودی ہے عدم نہیں جو عدمی کہئے بالجملہ وجود مقید بھی جو ایک قلیل اور محصور باحاطۃ العدم ہے مثل وجود مطلق جو ایک وجود واسع غیر محصور ہے وجودی ہے عدم نہیں قلت و کثرت کا فرق ہے مگر عدم لاحق بالوجود کبھی بظاہر بذریعہ وجودیات لاحق ہوتا ہے جیسے مکان و زمان مثلاً ایسے مواقع میں نظر ظاہری سے دیکھئے تو تقیید الوجود بالوجود ہوتی ہے پر حقیقت میں تقیید الوجود بالعدم ہوتی ہے کیونکہ قضیہ زید موجود فی الدار کے یہ معنی ہیں کہ اسکا وجود سوا دار کے اور کہیں نہیں سو یہ سلب جو بعد فی الدار کو لازم ہے مفاد عدم ہے نہ مفاد وجود جب یہ بات متحقق ہو چکی تو اب اتنا اور خیال فرمائیے کہ سکون میں تقیید وجود بالمکان المعین اور تقیید المکان بالموجود المعین اعنی الجسم المعین ہوتا ہے اور وجود مقید حسب تقریر بالا وجودی ہے نہ عدمی تو لاجرم سکون وجودی ہوگا اور چونکہ امکنہ متعددہ باہم مجتمع نہیں ہو سکتے تو اگر وجود کو ایک مکان کے اختصاص کے بعد دوسرے سے اختصاص حاصل ہوگا تو لاجرم اختصاص اول زائل ہو جائیگا اور زوال اختصاص کی اسجگہ پر یہی صورت ہے کہ وہ وجود معین اس مکان سے زائل ہو جائے سو اسکو بجز عدم اور کاہے سے تعبیر کیجئے مگر ظاہر ہے کہ حرکت میں زوال اختصاص مذکور ہوتا ہے گو حصول اختصاص بھی لازم آجاتا ہے اور میں جانتا ہوں جنے حرکت کو وجودی کہا ہے اسکے لئے یہ حصول اختصاص ہی موجب غلطی ہوا ہے اور کیونکر غلط نہ کہئے اگر مصداق حرکت یہی اختصاص ہے تو سکون میں اور حرکت میں کیا فرق رہا اور زمان و آن کا فرق نکالئے تو اسکے فقط تفاوت مقدار ثابت ہوگا یا اختلاف ظرف سو ان دونوں سے اتنا فرق کہ ایک دوسرے میں تقابل جسکو اختلاف ماہیت لازم ہے متصور نہیں اسلئے کہ تفاوت مقادیر اور اختلاف ظروف سے ماہیت نہیں بدلتی اور زوال اختصاص کو دیکھئے تو اسکا عدمی ہونا ظاہر ہے اور توارد اختصاصات پر نظر کیجئے تو وہ کوئی امر محصل نہیں اسکی حقیقت وہی زوال اختصاص اور حصول اختصاص دیگر ہے سو مابین حرکت و سکون تقابل تضاد کہئے یا تقابل عدم و ملکہ ایک امر ایک کے مقابل ہوگا مجموعہ امرین

بالفرض اگر مصداق حرکت ہو بھی تو سکون سے جسمیں فقط حصول اختصاص ہے تقابل کیونکر صحیح ہوگا علاوہ برین
حصول اختصاص کو جو سرمایہ سکون ہے توارد اختصاصات سے بلحاظ حصول اختصاص ہو توارد کو لازم ہے تقابل
ہو ہی نہیں سکتا ورنہ تقابل الشئے بنفسہ لازم آئے تقابل ہوگا تو بلحاظ زوال اختصاص ہی ہوگا سو اسمیں
عدم سے زیادہ اور کیا ہے بالجملہ مصداق حرکت زوال اختصاص مذکور ہے اور وہ لاریب عدمی ہے انقسام بالعرض
و بالذات سے اسکو کیا کام ہاں اختصاص بمکان یا جو اصل سکون ہے امر وجودی ہے سو اسکو کون کہتا ہے کہ
نہ بالعرض ہے نہ بالذات ہے یہ بات لاریب اجسام کے اوصاف ذاتیہ مین سے نہین ہے چنانچہ قابل ابعاد
ثلاثہ ہونا خود اثبات جسم میں سے بنے بے اسکے متصور نہیں ہاں اختصاص کسی مکان خاص کے ساتھ البتہ ایک امر
عرضی ہے اس مکان خاص کی طرف سے جسمیں یہ اختصاص بالذات ہے اس جسم میں بالعرض آجاتا ہے اسپر بھی تسکین
نہو تو جناب اور صاحب ارشاد فرمائیں بالجملہ جو صفت کسی امر کی امداد و اعانت اور کسیکے ذریعہ اور وسیلہ اور واسطہ
سے حاصل ہوتی ہے وہ صفت بالعرض ہوتی ہے بالذات نہیں ہوتی ورنہ ذات تن تنہا اسکے حصول میں
کافی ہوتی اور چونکہ لازم ذات اور لازم ماہیت کے بھی یہی معنی ہیں کہ ذات تن تنہا اسکے حصول میں کافی ہو چہ
وہ صفت فقط ذات ہی کیطرف مستند ہو تو بالضرور لازم ماہیت انہیں اوصاف میں منحصر ہوگا جو موصوف کیلئے
بالذات حاصل ہوں نہ کہ بالعرض اس صورت میں لازم وجود خارجی اگر لازم باعتبار صدق ہے اور اسکی
تخصیص مدنظر ہے تو ملزوم کے حق میں صفت بالعرض ہوگا تاکہ لازم ماہیت اور لازم وجود کا بہ نسبت ایک
دوسرے کے قسیم ہونا صحیح ہو اور عرض مفارق اور لازم وجود میں باعتبار اتصاف کچھ فرق نہوگا دونوں جگہ اتصاف
بالعرض ہوگا ہاں دوام اور عدم کا فرق رہیگا سو اسی نظر سے کہ لزوم کیلئے دوام اور علاقہ موجبہ دوام ضرور ہے
ضرور ہوا کہ موصوف بالذات یعنی ماہیت کے لیئے جو لازم ماہیت کیلئے ملزوم حقیقی ہے ایک منفعل چاہیئے دوسرے
وہ امور جو وسیلہ تعدی صفت ہوں اور موصوف بالذات سے موصوف بالعرض تک لازم موصوف بالذات یعنی
لازم ماہیت کو پہنچا دیں خواہ ایک امر ہو یا متعدد ایسے ہی امور کو اس ہیچمدان نے شرائط تعدی تعبیر کیا ہے
اور اسکو فہم ہو تو امید ہے کہ یہ بھی سمجھ جائے کہ اصطلاح قوم میں اسیکو واسطہ فی الثبوت کہتے ہیں پھر یہ واسطہ
فی الثبوت اگر نا دوام ذات منفعل یعنی موصوف بالعرض دائم ہے تو وہ وصف متعدی موصوف بالعرض
کے حق میں لازم وجود خارجی ہے ورنہ عرض مفارق جب یہ بات ذہن نشین ہو چکی تو اب اس طرف توجہ لازم ہے
کہ جب بقار ملک و ہیکل و سلامت جسد نبوی سے بقار حیات پر استدلال ایسا ہی ہوا جیسا دہوپ سے طلوع آفتاب کے

تو اس صورت میں حیات بجائے آفتاب اور قوت تماسک یعنی قوت استیلاء و قہر و قبض مذکور بجائے شعاع اور
اموال و ازواج مطہرات رضی اللہ عنہن اجمعین در حجرہ مبارک حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بمنزلہ زمین و در و دیوار و
اشجار خلاصہ ہونگے غرض قوت تماسک مقابل شعاع اور حیات مقابل آفتاب ہوگی اور یہ پہلے سے معلوم ہے کہ
فیما بین آفتاب و شعاع علاقہ لزوم خارجی ہے بلکہ تحقیق لزوم ریختۂ قلم احقر بھی جو ابھی مشرف بملاحظہ ہوئی ہے اسپر
دلالت کرتی ہے اور کیوں نہو ذات آفتاب جو فقط ایک جسم کروی ہے ہرگز اسکو مقتضی نہیں کہ منور ہی ہو
کیونکہ نہ اقتضاء جسمیت یہ ہے نہ مقتضائے کرویت اور جسم مع النور کو مصداق آفتاب کہیئے تو نور لازم خارجی
چھوڑ لازم ماہیت سے بھی بڑھکر جزو ماہیت ہوگا مگر اور بھی منہ میں زبان رکھتے ہیں اس صورت میں ہم کہیں گے حیات
کا مصداق حیات مع قوت التماسک ہے خیر اس نزاع لاحاصل سے کیا حاصل یہ بات مسلم چھوڑ بدیہی ہے کہ نور آفتاب
کے حق میں لازم وجود خارجی ہے اور تحقیق علاقہ فیما بین حیات اور قوت تماسک کے دیکھنے کے بعد اسمیں بھی انشاء
اللہ تامل نہ رہیگا کہ قوت تماسک حیات کیلئے لازم ذات ہے بالجملہ لازم ماہیت وہ ہے کہ بے واسطہ کسی اور امر کے
ذات ملزوم اسکو مقتضی ہو عام ہے کہ واسطہ فی الثبوت ہو یا واسطہ فی العروض اگر واسطہ فی العروض ہے تب
تو حاجت بیان ہی نہیں اور واسطہ فی الثبوت ہے تو اسکی وجہ یہ ہے کہ واسطہ فی الثبوت کی دونوں قسمیں
کارگذار و خدمتگار واسطہ فی العروض ہوتی ہیں مگر ان دونوں میں سے کوئی بھی ہوگا تو واسطہ فی العروض بیچ
ہوگا چنانچہ ناظرین تحقیق لزوم پر انشاء اللہ مخفی نہ رہیگا اور انشاء اللہ اسکی تحقیق آگے بھی آئیگی اس صورت میں کوئی
فہیم ایسا نظر نہیں آتا کہ قوت تماسک مذکورہ اور حیات میں کوئی واسطہ پیدا کرے بالبداہت ان دونوں میں علاقہ
لزوم ہے تو وہ بھی بے واسطہ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ ذات آفتاب یعنی جسم مخصوص کروی اس بات کو
مقتضی نہیں کہ منور ہی ہو ورنہ اور اجسام خاصکر اجسام کروی سب کے سب منور ہوتے اور علامت
لزوم ذاتی کی یہ ہے کہ لازم بین بالمعنی الاخص ہو یا بالمعنی الاعم وہ لازم ماہیت ہی ہوتا ہے لازم وجود نہیں
ہوتا کیونکہ لازم وجود بشرط امر ثالث لازم ہوتا ہے جسکو واسطہ فی الثبوت کہیئے یا بشرط تعدی اس صورت میں
ذات ملزوم بے امر ثالث مذکور لازم پر دلالت ہی نکریگی چہ جائیکہ یوں کہیئے کہ فقط ذات ملزوم کے تصور کو لازم کا
تصور لازم ہے یا فقط ذات ملزوم اور ذات لازم کے تصور کو جزم باللزوم لازم ہے سو ظاہر ہے کہ یہ بات
حیات عقلاً اور قوت تماسک میں موجود ہے اور آفتاب اور نور میں نہیں اور یہ بھی ظاہر ہے کہ لزوم ماہیت کو کوئی
لزوم نہیں پہنچتا لزوم خارجی ہو یا لزوم ذہنی کیونکہ لازم وجود ذہنی ہو یا خارجی فی الحقیقت عرض مفارق ہوتے

ہیں امر ثالث کے باندھے جوڑے لازم بنجاتے ہیں لازم حقیقی وہ ملزوم ماہیت ہے اور نیز لازم ماہیت فی الحقیقت
اور بنظر غائر مساوی ملزوم ہوتا ہے عموم کا احتمال یہاں خیال محال ہے کیونکہ ناظرین اوراق کو پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ لان الواحد
لایصدر عنہ الا الواحد کذلک لایصدر الواحد الا عن الواحد والعاقل تکفیہ الاشارۃ باقی رہے لوازم وجود خارجی وہ بیشک عام
ہونے چاہئیں کیونکہ لازم وجود جب ملزوم کے حق میں متصف بالعرض ٹھہرا اور ملزوم اسکے حق میں موصوف بالعرض تو لاجرم موصوف
بالذات کو بھی وہ لازم جو اسکا وصف بالعرض ہے اپنے موصوف بالذات کو بھی لازم ہوگا بلکہ بدرجہ اولیٰ اس صورت میں
لاجرم لزوم فیما بین قوت تملک و حیات لزوم فیما بین نور و ذات آفتاب سے بدرجہا قوی ہوگا کیونکہ قوت تملک و حیات
میں احتمال انفکاک نہیں اور نور اور آفتاب میں انفکاک ممکن ہے اور نیز قوت تملک کی دلالت وجود حیات پر نور کی
دلالت سے جو آفتاب پر کرتا ہے بدرجہا بڑھکر ہوگی کیونکہ یہاں سوا حیات کے کسی اور چیز سے وجود قوت تملک متصور نہیں
اور نور مذکور کا وجود کچھ آفتاب ہی پر منحصر نہیں ممکن ہے کہ کوئی اور چیز ہو اور یہ بھی ظاہر ہو کہ جیسے قوت تملک موجب تساوی
ولزوم ذاتی حیات پر بے شبہہ بیشک دلالت کرتی ہے ایسے ہی مملوکیت اموال اور منکوحیت ازواج اور سلامت جسد بطور
معلوم وجود قوت مذکور پر دلالت کرتی ہے یعنی یہاں بھی احتمال عموم نہیں منکوحیت مملوکیت مطلقہ قوت مطلقہ پر اور
منکوحیت و مملوکیت مقیدہ یعنی جیسے کسی شخص خاص کیطرف مضاف ہو قوت خاصہ مضافہ بشخص خاص پر دلالت کرتی ہے غرض
بہرطور امور مذکورہ سے وجود حیات پر استدلال کرنا نور سے آفتاب پر استدلال کرنے سے بڑھا ہوا ہے باقی رہی نور آفتاب
کی وضاحت اور کمال ظہور اور لوازم حیات کی عدم وضاحت اس فرق کو دیکھکر کوئی یہ دھوکا نہ کھائے کہ نور آفتاب
کیفیت دلالت میں لوازم حیات سے بڑھا ہوا ہے اس وضاحت اور عدم وضاحت کا حاصل فقط اتنا ہے کہ نور کی اطلاع
ہر کسیکو ہو جاتی ہے اور لوازم حیات پر کوئی کوئی مطلع ہوتا ہے لیکن اطلاع لوازم عام ہو یا خاص مدار استدلال اطلاع
لزوم پر ہے اطلاع لوازم پر نہیں سو اسکا حال پہلے ہی معلوم ہو چکا کہ اطلاع لزوم لوازم ماہیت کی اطلاع کے بعد لوازم
ماہیت میں ضروری ہے اور لوازم وجود میں اگر ہوتی ہے تو نظری ہوتی ہے کیونکہ لزوم ماہیت میں تو ذات ملزوم فقط
یا ذات لزوم و لازم دونوں ملکر کافی ہو جاتے ہیں کسی اور واسطہ کی حاجت نہیں ہوتی اور لزوم وجود میں بے واسطہ
کام نہیں چلتا اور یہ بھی جاننے والے جانتے ہونگے کہ نظریت اسیکا نام ہے کہ کوئی واسطہ فی العلم بیچ میں دخیل ہو غرض
یہاں یعنی بجانب آفتاب لازم ظاہر ہے تو وہاں یعنی بجانب حیات لزوم ظاہر ہے لیکن ظہور لزوم ایسا ظہور ہے
کہ اسکے ظہور کی وجہ سے لوازم کو صفت بینیت حاصل ہو جاتی ہے یعنی لازم لازم بین کہلانے لگتا ہے اور ظہور لوازم
ما وجود یکہ مکتسب عن الغیر نہیں پھر بھی لوازم کو صفت بینیت ہاتھ نہیں آتی الغرض لزوم فیما بین حیات و امور مذکورہ

مذکورہ بالا سے لیس وضیا فیہن جسمہ آفتاب نور آفتاب قوی ہی ہو تو امور ثلاثہ مذکورہ سے ثبوت حیات پر استدلال کرنا طلوع
آفتاب پر وجود نور سے استدلال کرنے سے قوی ہوگا ہاں اتنی بات مسلم کہ امور ثلاثہ مذکورہ سے وجود حیات
پر استدلال کرنا استدلال انی ہے اور اس استدلال میں وضع ثانی سے وضع مقدم کو دریافت کیا جاتا ہے اور یہ علم
منطق میں محقق اور مبرہن ہو چکا کہ وضع تالی منتج وضع مقدم نہیں ہوتی دوسرے یہ کہ امور ثلاثہ میں سے انبیاء کے اموال
میں میراث کا نہ ہونا ہنوز محل نزاع ہے شیعہ اسکو تسلیم نہیں کرتے معہذا عدم توریث انبیاء سے انکی حیات کو ثابت
کرنے میں مصادرہ علی المطلوب ہے کیونکہ شہادت نے سیاحہ اصل غرض اثبات حیات سے تصحیح حدیث لا نورث اور حکم حدیث
لا نورث تھی پھر جب حدیث مذکور ہی کے وسیلے سے حیات ثابت ہونے لگی تو قصہ ختم ہو چکا تیسرے یہ کہ سلامت
اجساد انبیاء علی الاتصال استمرار حیات پر دلالت نہیں کرتا اگر لمحہ دو لمحہ بلکہ پہر دو پہر کیلئے روح کو بدن سے کچھ تعلق نہ رہے
اور انقطاع کلی ہو جائے اور بعد ازاں پھر بدستور روح و بدن میں وہی علاقہ سابق عود کر آئے تب بھی بدن میں کچھ فساد
نمایاں نہ ہوگا لیکن اس صورت میں نکاح قائم رہیگا نہ ملک اموال باقی رہیگی بلکہ یہ تعلق ثانی از قبیل حیات اخروی ہوگا غایۃ
ما فی الباب اوروں سے پہلے حیات حاصل ہوئی سو اسمیں کیا قباحت ہے آخر حصول حیات اخروی میں بھی تقدم
و تاخر مسلم الثبوت ہے خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا سب سے اول قبر سے اٹھنا حدیثوں میں مصرح ہے ان تینوں خدشوں
کے سوا چوتھا خدشہ یہ ہے کہ علماء متقدمین نے حرمت نکاح ازواج مطہرات کو انکے امہات ہونے پر مبنی اور متفرع
سمجھا ہے حیات نبوی کا ثمرہ نہیں سمجھا یہی وجہ ہوئی کہ منکوحہ نبوی غیر مدخولہ بہا کے نکاح کو سلف سے لیکر خلف تک سب
نے جائز رکھا ہے اگر علت ممانعت نکاح حیات نبوی ہوتی تو مدخولہ بہا کی ہی کیا خصوصیت تھی مدخولہ بہا اور غیر مدخولہ بہا
دونوں کا نکاح امتیوں کو حرام ہوتا یہ چار خدشے جو ذکر کئے گئے انمیں سے پہلا خدشہ تو تینوں استدلالوں کو مخدوش
کرتا ہے اور باقی تین باقی ایک ایک استدلال کو مخدوش کرتے ہیں علاوہ بریں پانچواں ایک معارضہ موجود ہے وہ یہ ہے
کہ اول تو آپکی وفات اور آپکا انتقال ہزاروں آدمیوں نے آنکھوں دیکھا دوسرے جناب باری عزاسمہ خود رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم کو مخاطب کر کے فرماتے ہیں انک میت وانہم میتون جسکے یہ معنی ہیں کہ تم بھی مرنے والے ہو اور وہ بھی مرنے والے
ہیں پھر جب جناب باری عزاسمہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی موت کی خبر دیں ادھر ہزاروں کے سامنے آپکا انتقال
ہو چکا ہو متواتر قرنا بعد قرن یہ خبر چلی آتی ہو کہ آپ مدینہ منورہ میں مدفون ہیں تو پھر آپکا زندہ ہونا کیونکر مسلم ہو سکتا
ہے ہاں خدا کی خبر اور خبر متواتر سے زیادہ اگر کوئی دلیل قوی ہو اور اس سے آپکی حیات ثابت ہو جائے تو بحکم قواعد
تعارض تسلیم ہی کیا جائے اب اگر آپ کی حیات مسلم بھی ہو تو بعد اسکے کہ آپکا انتقال حسب فرمودہ خداوندی ہو چکا

آنکھوں سے دیکھ لیا اور اُنکے واسطے سے ہمکو خبر پہنچ گئی اس حیات کو یا تو حیات ثانی کہا جائیگا یا مثل حیات شہدا
سمجھا جائیگا مگر ظاہر ہے کہ یہ دونوں صورتیں مفید مطلب صاحب رسالہ نہیں اُسکی غرض تو اس بحث وکد سے یہ ہے کہ رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات نبوی علی الاتصال ابتک برابر مستمر ہے اسمیں انقطاع یا تبدل وتغیر جیسے حیات نبوی
کا حیات برزخی ہوجانا واقع نہیں ہوا چنانچہ بعض مضامین دیباچہ اسپر شاہد ہیں یعنی غرض اصلی اصل تحریر سے
رفع طعن میراث فدک تھی سو وہ جبھی ہوسکتی ہے کہ حیات نبوی حیات نبوی ہو اور پھر وہ بھی علی الاتصال
برابر بدستور چلی آتی ہو ورنہ حیات شہدا اور حیات ثانی مانع ترتب میراث نہیں علی ہذا القیاس مانع تجدید
نکاح ازواج نہیں چنانچہ ظاہر ہے غرض یہ پانچ خدشے ابھی باقی ہیں اور یہ ہر ایک خدشہ قابل لحاظ اور لائق
توجہ ہے اس لئے بترتیب ان خدشات کے جوابات معروض ہیں ملاحظہ فرمائیے خدشہ اول کا جواب تو یہ ہے
کہ گر یہ استدلال انّی ہی تو دہوپ سے آفتاب کے طلوع پر استدلال بھی انّی ہے وہ اگر مفید یقین ہے تو یہ پہلے ہے ورنہ یہ
بھی نہیں مگر دہوپ کے مفید یقین طلوع ہونے میں کسیکو شک نہیں اس لئے استدلال معلوم کے مفید یقین ہونے
میں بھی متردد نرہنا چاہیئے ہاں اس استدلال اور اُس استدلال میں اگر کوئی فرق معتد بہ ہوتا تو مضائقہ بھی تہا
اور جب دونوں استدلال من کل الوجوہ ایک ہی سے ہوئے بلکہ امور ثلاثہ معلومہ سے حیات پر استدلال نور سے
آفتاب پر استدلال کرنے سے بڑھکر ہوا تو کیا تامل ہے اس صورت میں وضع تالی منتج وضع مقدم ہو کہ نہو ہماری بلا سے
ہمیں افادہ یقین کافی ہے سو وہ بفضلہ تعالی پہلے ہی حاصل ہے دوسرے یہ کہ استدلال انّی میں علی حسب اعتقاد وضع تالی کو
منتج وضع مقدم نکہنا اسلئے کہ کہیں ہی لوازم ماہیت کا مساوی ماہیت ہونا کچھ بہت دیر نہیں ہوتی جو ثابت ہوچکا
پھر وضع تالی منتج وضع مقدم نہو سکے کیا معنی ورنہ ہزارہا یقین جنکے یقین ہونیکا تمام عالم کو یقین ہے یقینی نرہینگے
دہوپ سے آفتاب کو سمجھنا اور کسی کی آواز دیوار کے پیچھے سے سنکر اُسکو پہچان لینا اور معجزات سے انبیاء کی نبوت
پر ایمان لانا اور علامات مندرجہ تورات وانجیل وغیرہ کتب مقدسہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا پہچان لینا
جو قوت یقین میں اپنی اولاد کے پہچاننے کی برابر ہے چنانچہ آیت یعرفونہ کما یعرفون ابناءہم اسکی گواہ ہے
یہ سب یقین جنکا یقینی ہونا یقینی ہے یقینی نرہینگے بلکہ خود خداوند کریم کی معرفت جو عوام کو بمشاہدہ عالم حاصل ہوتی
ہے یقینی نرہیگی علی ہذا القیاس اہل ایمان کا اُن کے معاملات سے مومن سمجھنا اور کفار کا اُنکے معاملات سے کافر سمجھنا اور
اسیطرح نیک وبد کا پہچاننا اور سچے جھوٹے کا جانتا جو بوسیلہ آثار یعنی معاملات حاصل ہوتا ہے یہ سب علوم
رائگان جائینگے اور یہ احکام لاتعد ولاتحصی جو ان علوم پر متفرع ہوتے ہیں مترتب نہونے پائینگے اور چونکہ اس

مقام میں ہمارے غرض یقین سے فقط اتنی ہی ہے کہ موجب ترتب احکام و آثار ہوسکے ایسا یقین نہیں کہ جیسا توحید
و رسالت وغیرہ کیلئے بکار ہے تو مومن و کافر و صادق و کاذب و نیک و بد کے ایمان و کفر و صدق و کذب و نیکی
و بدی کے ادراک کو اگر کوئی ظنی ہی کہے چنانچہ مقتضائے تعریف یقین و ظن جو کتب فنون دانشمندی بلکہ کتب عقائد
میں مندرج ہے یہی ہے تو ہمیں کچھ مضر نہیں کیونکہ ہم بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات کیلئے ایسے یقین کے
خواستگار نہیں کہ وہ ہم سنگ یقین توحید و رسالت ہو فقط اسقدر کافی ہے کہ منشاء ترتب آثار و احکام
ہوسکے اگر اہل فراست کے نزدیک بعد اسکے کہ امور ثلاثہ مذکورہ سے حیات کو دریافت کریں حیات کا یقین توحید و رسالت
کے یقین سے کم نہو گو بایں وجہ کہ یہ اعتقاد حقائد ضروریہ میں سے نہیں اسکا حاصل نہونا بلکہ اسکا انکار موجب کفر نہو
جیسے آفتاب کو دیکھکر آفتاب کا انکار موجب کفر نہیں چہ جائیکہ بوسیلہ دھوپ دریافت کیجئے اور پھر انکار کیجئے
الغرض استدلال انی اور وضع تالی علی العموم غیر مفید و غیر منتج نہیں ہاں یوں کہیئے کہ اگر کوئی لازم یا اثر یا مسبب
معلول ایسا ہو کہ اسکے ملزوم یا مؤثر یا اسباب یا علل کثیر ہوں اور پھر ان میں سے کسی ایک کی تخصیص یعنی ایک
کا تحقق اور باقیوں کا عدم تحقق بدلیل ثابت نہو تو ایسے لازم سے مثلاً اسکے کسی ملزوم خاص پر استدلال نہیں
ہوسکتا اور ایسے لازم کی مثلاً وضع کسی خاص ملزوم کی وضع کی منتج نہیں ہوسکتی کیونکہ یہ احتمال باقی رہتا ہے کہ شاید
یہ لازم کسی اور ملزوم سے پیدا ہوا ہو اور اگر کوئی لازم ایسا ہو کہ اسکا ملزوم خاص فقط ایک ہی ہو یا بہت ہوں
پر ایک کی تخصیص بدلیل ثابت ہوجائے تو پھر یہ استدلال لاجرم مفید یقین اور وضع تالی منتج وضع مقدم ہوگی۔ سو
استدلالات مذکورہ سب اسی قسم کے ہیں یعنی جس لازم یا اثر وغیرہ سے مثلاً اسکے ملزوم یا مؤثر پر استدلال ہے تو اُس کیلئے
ملزوم یا مؤثر فقط وہی ایک ہے اسکا مدلول ہے جیسے دھوپ اور آفتاب کی مثال میں یا ملزوم و مؤثر وغیرہ تو کثیر ہیں
پر بدلیل ایک ملزوم و مؤثر خاص کی تخصیص ثابت ہوگی جیسے خوارق کا رسول اللہ صلعم یا اور انبیاء علیہم السلام
کی نبوت پر دلالت کرنا یعنے ہر چند خوارق انبیاء ہی کے ساتھ مخصوص نہیں ساحروں اور کاہنوں سے بھی
ایسے وقائع وقوع میں آتے ہیں پر رسول اللہ صلعم اور انبیاء علیہم السلام کا اول تو موصوف بصفات حمیدہ ہونا مثل
صدق و عفاف و زہد و خیر خواہی خلائق جو بعد تجارب کثیرہ اہل عصر پر واضح ہوگئے تھے دوسرے دعوی نبوت کرکے
خوارق کا دکھلانا صاف اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ منشاء خوارق مشہودہ نبوت ہی ہے سحر و کہانت نہیں
ورنہ اول تو ساحروں اور کاہنوں کو ان صفات سے کیا سروکار وہ طالب دنیا ہوتے ہیں اور اہل دنیا میں صفات
مذکورہ تو کہاں انکے اضداد البتہ ہوتے ہیں دوسرے ساحر و کاہن بھی دعوی نبوت کرکے اگر خوارق مطلوبہ

معجزات مدعوہ دکھلا دیں تو پھر عوام کو تمیز نبی غیر نبی کی ممکن ہی نہیں جو مورد تکالیف خداوندی ہو سکیں ہاں ایسا شخص کبھی کچھ دکھلادے کچھ تو کچھ بعید نہیں باقی رہی یہ بات کہ امور مثلاً مذکورہ کے لئے ملزوم فقط حیات متصلہ ہے یا اور امور بھی ہیں بہ کسی دلیل سے حیات کی تخصیص ثابت ہو گئی سو بنظاہر نظر میں گو تعداد اسباب ملزومات امور مذکورہ معلوم ہوتا ہے چنانچہ سلامت جسد کے لئے گھی تیل شہد وغیرہ اشیاء حافظ قوی میں ڈال دینا گھڑی دو گھڑی کے لئے حیات منقطع ہو کر پھر حیات کا عود کر آنا اور حرمت نکاح ازواج کے لئے نسب مصاہرت و رضاع وغیرہ اسباب محرمہ کا پیش آنا اور عدم توریث کیلئے قتل و اختلاف دین وغیرہ اسباب حرمان کا موجود ہونا سبب ہو سکتے ہیں لیکن قطع نظر اسکے ان تینوں باتوں کے اور اسباب مذکورہ یہاں بالقطع موجود نہیں اس موضع خاص میں یعنی سلامت جسد نبوی اور حرمت نکاح ازواج مطہرات اور عدم توریث اموال مقبوضہ حضرت صلعم میں اگر غور فرمائیے تو ایک وہی حیات ہے اور کوئی امر مذکورہ میں سے ہو ہی نہیں سکتا نہ یہ کہ ہو تو سکتا ہے پر ہے نہیں۔

شرح اس معما کی یہ ہے کہ ہم مطلق سلامت جسد سے بقاء حیات پر استدلال نہیں کرتے جو یہ احتمال ہو کہ شاید اسباب مذکورہ میں سے اور کوئی سبب موجب سلامت جسد ہو حیات نہو یا حیات ہی ہو پر عرصۂ قلیل کے لئے منقطع ہو کر پھر عود کیا ہو بلکہ بحکم حدیث زمین پر اجساد انبیاء علیہم السلام کے حرام ہونے سے استدلال کرتے ہیں سو سوائے حیات کے اسباب مذکورہ کی صورت میں بقاء بدن نہ بوجہ حرمت یا احترام ہے بلکہ بوجہ موانع خارجیہ ہے اگر یہ موانع نہوتے تو زمین سب ہضم کر جاتی علاوہ بریں احترام کی تو کوئی وجہ نہیں صور مذکورہ میں جسد مردہ میں کیا احترام و عزت آگئی رہی حرمت بمعنی مشہور سو وہ اگر ہوتی تو وہ بوجہ ناپاکی ہوتی سو ناپاکی کا یہ حال ہے کہ پاخانہ جو سب ناپاکیوں سے زیادہ ناپاک ہے وہ تو زمین پر حرام نہو تھوڑے عرصہ میں سب کھا پی کر برابر کر دے اجساد انبیاء جنکے مطہر و مقدس ہونے پر یہ اضافت ہی گواہ ہے بوجہ ناپاکی اس پر حرام ہو جائے ہاں حیات کو موجب حرمت کہیئے اور حرمت کو احترام پر مبنی رکھئے جیسے آدمی کے گوشت کی حرمت کہ اسکا سبب ناپاکی نہیں عزت و احترام ہے تو البتہ یہ بات قابل قبول ہے کیونکہ حیوانات نباتات سے محترم اور نباتات جمادات سے پھر حیوانات میں بنی آدم اور بنی آدم میں سے مومنین اور مومنین میں سے بھی انبیاء سب سے زیادہ محترم ہو ہر جمادات میں زمین سب سے زیادہ مکتر اور عزت میں سب سے کم سو اگر اس پر وہ چیزیں جو اشرف و اعلیٰ ہیں حرام ہوں تو کچھ عجب نہیں خصوصاً بنی آدم اور ان میں سے اہل ایمان اور انبیاء علیہم السلام لیکن ظاہر ہے کہ بعد مرگ جسد مردہ منجملہ جمادات ہو جاتا ہے تو اس صورت میں انبیاء علیہم السلام کو اگر بعد وفات زندہ نہ کہیئے مردہ کہیئے اُن کے اجسام کا حیوان ہی

ہونا صحیح نہیں چہ جائیکہ انسان بلکہ اس صورت میں اُنکے اجساد کو داخل جنس نباتات رکھنا بھی غلط ہے۔ بغیر حرام ہونیکے کہ جسکی وجہ بے انعرض وجہ حرمت احترام ہو تو ہو اور وہ درصورت حیات تو ممکن ہے ورنہ ممکن نہیں رہی یہ بات کہ بوجہ احترام یا ناپاکی غیر ذوی العقول پر کسی چیز کے حرام ہونے نہونے کے کیا معنی کس طرح کی حرمت ذوی العقول کے ساتھ مخصوص ہے اور غیر ذوی العقول میں جو بوجہ حرمت غیر محض بمعنی طبیعت و خاصیت و غیر طبیعت و غیر خاصیت ہوں تو ہوں اگر کوئی صفت غیر ذوی العقول میں سے کیسی خاصیت اور طبیعت سے تو اسکو نسبت اُس کے مامور بہ اور اُس صفت کے عدم یا اُسکی ضد کو حرام کہدیا ہوگا سو اسکا جواب یہ ہے کہ ملفوظات انبیاء علیہم السلام کے تتبع سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ غیر ذوی العقول کی نسبت امر و نہی مختلف موقع طبیعت و عادم طبیعت ہی میں وارد نہیں ہوئے چنانچہ اجساد انبیا کی حرمت کے حرمت کا موقع غیر طبیعت میں وارد نہونا تو خود ظاہر ہے اگر مخالف طبیعت ہی کا نام حرام تھا تو طبیعت ارضی تو اسی بات کو مقتضی تھی کہ اجساد انبیاء کو کھالیتی باعتبار طبیعت ارضی تو اُن کے اجساد میں اور اوروں کے اجساد میں کچھ فرق نہیں معلوم ہوتا اور آیت یا آثار کوئی بردم وسلاما سے خلاف طبیعت مامور ہونا آشکارا ہے سو امر و نہی سے علی العموم طبیعت و غیر طبیعت مراد لینا تو صحیح نہیں صحیح ہے تو یہ ہے کہ حیوانات نباتات جمادات بھی جنکو غیر ذوی العقول کہتے ہیں بشہادت کلام اللہ و احادیث رسول اللہ علوم و ادراک رکھتے ہیں اور وہ بھی مکلف ہیں اُنکے لائق اُنکے لئے بھی احکام ہیں منجملہ اُن احکام کے اُنکے امور طبیعی بھی معلوم ہوتے ہیں جیسے حضرت یوشع علیہ السلام کا آفتاب کو یوں کہنا کہ تو بھی مامور ہے ہے ایسی سیر میں یا رسول اللہ صلعم کا اُس شخص کے خطاب میں جنے ہوا پر لعنت کی تھی یہ فرمانا کہ لعنت نہ کر یہ مامور ہے اسپر دلالت کرتا ہے مگر چونکہ اول تو اُنکا ذوی العقول ہونا جو مدار تکلیف شرعی ہے مخفی نظر عوام کو اُس تک رسائی نہیں دوسرے اُنمیں تعمیل احکام علی الدوام پائی جاتی ہے جیسے اپنے طبائع پر قائم ہیں یہ شان مکلفین یعنی جن و بشر سے بہت مستبعد ہے تو یہ اُنکے علوم و ادراکات و ارادات کا اختفا اور دوام تعمیل احکام کا استبعاد اہل عقول ناقص کے لئے جنکو کم عقل معقولی کہتے ہیں اور پھر یہ امور حیات کے عوارض مفارقہ ہیں اور علم خود ظاہر بینوں کو لوازم حیات نظر آتے ہیں باعث انکار معنی حقیقی امر و نہی ہو جاتا ہے گر حق یہی ہے اور اہل حق جنکا دیدۂ بصیرت کشادہ ہے وہ خوب جانتے ہیں کہ سوا جن و بشر سب اپنے اپنے کام پر بارادہ و اختیار قائم ہیں مگر چونکہ مثل جن و بشر اُنمیں عصیان خداوندی نہیں اور اس سبب سے اُنکا حال یکساں رہتا ہے دوسرے حواس و اعضاء جو طریق ادراک و رضاء امر و ادراک ہیں اور تنفس و کلام و گفتگو وغیرہ جو آثار ادراک و خواص حیات میں سے ہیں پائے نہیں جاتے

توانکا ارادہ مخفی ومستتر ہے اہل معقول جنکو عقل سے بہرہ کم ہے اُسکو طبیعت کہتے ہیں اور اسکی تعریف میں فاعل بے
ارادہ کہکے ہنی بے عقلی ظاہر کرتے ہیں کون نہیں جانتا کہ فاعل بے ارادہ ایک مفہوم بے مصداق بلکہ ممتنع ہے فعل بے
تے داخل میں ارادہ مضطرب ورنہ وہ اُسکا فعل نہیں کسی قاسر کا فعل ہے بہرحال فعل فاعل ارادی اور قسری میں منحصر
فعل طبعی ظاہر میں قسم ثالث ہے ورنہ غور سے دیکھو تو انہیں میں داخل ہے الغرض اہل عقل تو ہمہ جنکو معقول کہتے
ہیں بعض ماموراتِ غیر ذوی العقول کو طبعی اور اُسکے مخالف کو خرق عادت یا بالخاصہ کہتے ہیں سو اہل حق تو
کو تعمیل حکم ربانی سمجھتے ہیں اور کیوں نہ سمجھیں جہاں بوجہ تصدیق نبوی باوجود مرور دہور اور طول زمانہ کے ویسے
اجساد انبیاء علیہم السلام کو زیر خاک سالم تسلیم کرتے ہیں نباتات وجمادات میں حیات وادراک وارادہ کو اگر اُنکے
ذہن کے موافق تسلیم کرلیا تو کچھ تعجب نہیں یہاں تو بہت سے آثار علم وخبر کی خبر بھی دیتے ہیں کدو وغیرہ کی
بیل میدان میں سطح زمین پر پھیلتی ہے اور اُسی میدان میں یا اُسکے قرب وجوار میں اگر کوئی چیز لکڑی وغیرہ کے اقسام سے
کھڑی یا گڑی ہوئی ہو یا کوئی رسی وغیرہ کا ایک سرا اُسکے پاس کسی چیز میں اور دوسرا سرا کسی اور چیز میں لیکن اونچا
بندھا ہوا ہو تو پھر وہ بیل سر لپیٹ لپٹ کر اوپر چڑھ جاتی ہے علی ہذا القیاس اگر کوئی درخت علی الاستقامت
سیدھا اوپر کو جاتا ہو اور اتفاقات سے کوئی چیز اوپر ایسی آجائے کہ یہ درخت اگر برابر بڑھتا چلا جائے تو
اُسمیں رُک جائے تو یہ قاعدہ مقرر ہے کہ وہ درخت جب اُسکے قریب پہنچیگا تو ایک طرف مڑ جاویگا شعور ہو تو
یہ بات خالی علم وشعور سے معلوم نہیں ہوتی ایسے وقائع نادرہ کو جو گہ وبیگاہ واقع ہوں پھر اُن سے بھی تحصیل نفع
یا نقصان سے بچاؤ نکلتا ہو امور طبعیہ پر محمول کرنا خلاف وجدان ہے اگرچہ کم فہم کو اسکی گنجائش پھر بھی باقی ہو
کہ اسے بھی ایک طبعی بات کہے الغرض تقلید انبیاء اور اتباع رُسل علیہم السلام کیجئے تو سب جگہ کیجئے اجساد انبیاء
کے صحیح وسالم رہنے پر ایمان ہے تو اسپر بھی ایمان ہے قدرت خدا میں دونوں داخل مرتبہ امکان میں دونوں برابر تاویل جب
کیجئے جب کوئی محال لازم آئے نباتات وجمادات کے محکوم ومامور ہونے میں کیا خرابی ہے بلکہ عموم حکومت
خداوندی نکلتا ہے نہایۃ مافی الباب بوجہ جامعیت حقیقت انسانی کہ وہ تمام حقایق کو جامع ہے انسان کی نسبت امر ونواہی
بکثرت ہوں اور نباتات وجمادات کی نسبت بجز یاد خداوندی اور تعمیل احکام مخصوصہ جنکو اہل ظاہر طبایع کہتے
ہیں اور کوئی امر ونہی نہو اور ہو بھی تو کمتر ہو جیسے زمین کی نسبت اجساد انبیاء علیہم السلام کے کھانے کی ممانعت اس
تقریر کے بعد یہ احتمال بھی باقی نہیں رہتا کہ وجوب وحرمت کے ایسے مواقع میں مقتضائے وجوب وحرمت یعنی دوام فعل
یا دوام عدم فعل مراد ہے وجہ ارتفاع کی یہ ہو کہ معنی حقیقی وجوب وحرمت کو چھوڑ کر یہ معنی مجازی جب مراد لیجئے کہ

معنی حقیقی نہ بن سکیں سو یہ بات جب تھی کہ حیات محال ہوتی اور جب بشہادت انبیاء حیات ثابت ہوگئی تو پھر کیا
کلام ہی لغو ہے۔ حرمت مذکور بحکم ایمان حقیقی ہے اور بنا ہر حرمت کا ناپاکی تو ہو ہی نہیں سکتی کیونکہ اجساد مقدسہ
مطہرہ انبیاء علیہم السلام اگر بالفرض ناپاک تھے اور اسوجہ سے زمین پر حرام ہوگئے تو ہمارے تمہارے جسد ہائے
ناپاک تو بدرجہ اولی ناپاک تھے بدرجہ اولی حرام ہوتے علی ہذا القیاس گوہ موت وغیرہ اور ناپاکیاں اول حرام ہوتیں
اس صورت میں یونہی ہو سبب حرمت کا احترام ہوگا کیونکہ اسباب حرمت انہیں دو میں منحصر ہیں اور احترام اجساد بھی متصور ہے
کہ مادۂ حیات اور تعلق روح باقی ہو ورنہ جسم بے روح مجملہ جمادات ہے اُس کو زمین پر چنداں فوقیت نہیں جو فرق
عزت و احترام پیدا ہو اور نہ ہی حرمت اُس پر متفرع ہو باقی بعض شہداء و صلحاء کے اجساد کا بعد از مدت طویلہ صحیح و سالم مشہود
ہونا علی ہذا القیاس کنگروڑ کی جڑ کی ہڈی کا سالم رہنا چنانچہ حدیثیں صحیح اس پر دال ہیں تا قطع نظر اسکے کہ اس طرح علی
الدوام رہنا کسی دلیل سے ثابت نہیں مضر نہیں کہ بوجہ حرمت ہی ہو جو اُنکے لئے بھی حیات کا اثبات ضروری ہو
جیسے ہم تم بعض اشیاء بوجہ حرمت نہیں کھاتے خواہ بوجہ احترام ذات طعام ہو جیسے انسان کا گوشت یا بوجہ احترام
مکان طعام جیسے حرم کے جانور کا گوشت یا بوجہ ناپاکی ہو جیسے خنزیر وغیرہ اور بعض اشیاء بوجہ محبت یا بامید نفع
جیسے پلے ہوئے کبوتر وغیرہ یا سواری بار برداری کے اونٹ و بیل اور بعض چیزیں بوجہ ادب جیسے گائے بیل
کسی پیر کا عطیہ ہو اور بعض اشیاء بوجہ عدم رغبت و بعض اشیاء بوجہ عدم قدرت جیسے پیران کہنہ سال شکستہ
دندان سخت چیزیں مثل چنوں وغیرہ کے نہیں کھا سکتے اور بعض اشیاء بوجہ موانع خارجیہ جیسے شہد باندیشہ ایذاء
زنبور نہ کھا سکے ایسے ہی زمین کے نہ کھانے کے لئے بھی وجوہ کثیر ہوں اُنمیں سے انبیاء کے اجسام کے نہ کھانیکی
وجہ تو احترام ذاتی ہو اور شہداء و صلحا کے اجسام کے نہ کھانے کی وجہ مثلاً ادب ہو اور کنگروڑ کی ہڈی کے نہ کھانے کا
باعث مثلاً عدم قدرت ہو یعنی بوجہ سختی اسکو نہ کھا سکتی ہو علاوہ بریں انبیاء کے سوا اگر اُنکے بعض اتباع میں
بھی مادۂ حیات اور ان کے اجسام کے ساتھ تعلق روح باقی رہتا ہو اور بوجہ حیات وہاں بھی حرمت احترامی ہو تو
ہمارا کیا نقصان ہے ہمارا دعویٰ تو یہ ہے کہ انبیاء زندہ ہیں یہ نہیں کہ اور کوئی مثل انبیاء زندہ ہی نہیں ہاں
چونکہ انبیاء کی زندگی بوجہ علم نبوت معلوم ہے تو وہ دونوں حکم باقی یعنی حرمت ازواج اور عدم توریث بسوال قابل
تکلیف اور بالیقین واجب العمل ہونگے اور اوروں میں بوجہ نہ معلوم ہونے حیات کے گو بوجہ حیات دونوں حکم باقی کی
تکلیف خارج کیطرف سے صادر نہ ہوئی بہرحال ہمارا استدلال حیات انبیاء پر نفس سلامت اجساد سے
نہیں جو محتمل سبب دیگر یا شبہ انقطاع حیات ہو ہم جو اثبات حیات کرتے ہیں تو حرمت اجساد سے

استدلال کرتے ہیں اور حرمت حسب تحریر بالا بے حیات متصور نہیں ورنہ اسباب تغذ قوی اگر موجب سلامت
جسد ہیں تو قطع نظر اسکے کہ جو اسباب اس بات میں معروف ہیں جیسے گھی تیل شہد مسرکہ اس جگہ بالیقین نہیں تو تصحیح مضمون
حرمت کی کوئی صورت نہیں کیونکہ موانع مذکورہ کی صورت میں نکھانے کی ایسی مثال ہے جیسے گیہوں کی غیر زمینی کے
اندیشہ سے شہد کو نکھایئے یا محافظان سرکاری کے اندیشے سے نہر کے گھاس پھوس کیطرف جو حقیقت میں مباح الاصل
میں نیت نہ دوڑایئے مگر ظاہر ہے کہ اسکو حرمت پر متفرع نہیں کہہ سکتے اور انقطاع حیات یعنی تھوڑی دیر کے لئے
مرکر پھر زندہ ہو جانے کی صورت میں زمین کے کسی جسم کو نکھانے کی ایسی صورت ہے جیسے کسی جانور کو ذبح کر کے
چھیل چھال کر پکار کھئے اور قبل اسکے کہ کھانے پائیں کسی کے اعجاز یا کرامت سے وہ پھر زندہ ہو جائے یعنے جیسے قبل
ذبح لے کئے اُسکے گوشت کو بحالت زندگی نوچ کر کھانا حرام تھا اور علی ہذا القیاس بعد زندگی اسیطرح سے
کھانا حرام ہے اور مابین ان دونوں حالتوں کے حلال تھا پر کھانیکی فرصت نہ ملی ایسے ہی بصورت انقطاع حیات حلت میں
کچھ شک نہیں پر بوجہ قلت فرصت زمین کھانے نہ پائے اور اسوجہ سے وہ جسد سلامت رہجائے تو کچھ
عجب نہیں لیکن یہ سلامتی بوجہ حرمت نہیں غرض سلامتی جسد بوجہ حرمت جس سے ہم استدلال کرتے ہیں وہ
بجز حیات متصور نہیں اور جب اس سبب کے لئے فقط ایک ہی سبب ہو جسکو حیات کہتے ہیں تو اس سبب سے حیات پہ
استدلال قوت اور افادہ یقین میں ایسا ہی ہوگا جیسے دھوپ اور نور سے آفتاب کے طلوع پر استدلال قوی اور مفید یقین
ہے جیسے نور بقدر مذکور کے لئے بجز آفتاب اور کوئی سبب نہیں ایسے ہی سلامت اجساد بطور مذکور کیلئے بجز
حیات اور کوئی سبب نہیں رہا حیز امکان میں ہونا وہ دونوں جگہہ برابر ہے اگر سلامت اجساد بطور مذکور کے لئے
سوا حیات کے اور سبب بھی ممکن ہے تو نور بقدر مذکور کے لئے بھی سوا آفتاب کے اور سبب ممکن ہے مگر یہ امکان
جیسا یہاں قادح یقین نہیں وہاں بھی نہوگا اس امکان کے سبب آفتاب کے یقین میں تردد کرنا جیسا وہم میں داخل ہے
اور صاحب تردد کو وہمی کہا جاتا ہے یہاں بھی یہ تردد داخل وہم رہیگا اور صاحب تردد وہمی کہلائیگا اور یہ فرق ظہور نور اور
وضوح آفتاب اور اختفاء سلامت جسد نبوی اور استتار حیات جسکی وجہ سے اُسکو مثل نور آفتاب ہر کوئی محل
استدلال میں نہیں لاسکتا اور حیات مثل آفتاب کسیکو اسطرح سے معلوم نہیں ہو سکتی ہمارے دعوے میں قادح اور ہمارے
مطلب کے مخالف نہیں اسلئے کہ مدار استدلال چنانچہ اوپر مرقوم ہو چکا ملازمت پر ہے ظہور دلیل اور وضوح مدلول پر
نہیں ایک استدلال کو دوسرے استدلال کے ساتھ قوت و ضعف میں تشبیہ بشرط مساوات کیفیت ملازمت صحیح
ہے اگرچہ ایک استدلال میں دلیل اور مدلول ہر عام و خاص پر واضح ہوں اور دوسرے میں خفی لیکن دلیل و مدلول اگرچہ عام و خاص کو

واضح ہو ... استدلال تبھی بن پڑیگا کہ دلیل و مدلول میں ارتباط و ملازمت معلوم ہو پھر اُسکے بعد اُس دلیل کا خاصہ بھی
اُس مدلول کے ساتھ معلوم ہو ورنہ دلیل و مدلول میں کتنی ہی مناسبت کیوں نہ ہو استدلال متصور نہیں سو نور سے بے تامل وجود
آفتاب پر استدلال کرنا اور سلامت جسد سے حیات پر استدلال کرنا دونوں برابر ہیں اگر استدلال حیات میں دونوں
باتیں ضروری ہیں تو استدلال آفتاب میں بھی دونوں ضروری ہیں ہاں چونکہ نور مذکور اور اسکا اختصاص آفتاب کے ساتھ
خاص و عام کو معلوم ہے اسلئے اس طریق سے آفتاب کو ہر کوئی دریافت کر سکتا ہے اور سلامت جسد اور اسکا حیات کے ساتھ
اختصاص کسی کسی کو معلوم ہے تو اس طریق سے حیات کو بھی کوئی کوئی دریافت کر سکتا ہے لیکن بعد اطلاع سلامت
جسد معلوم اور بعد اطلاع اختصاص سلامت جسد جو حیات کے ساتھ ہے سلامت جسد سے حیات پر استدلال کرنے
والا اور نور سے آفتاب پر استدلال کرنیوالا دونوں برابر ہیں اس تقریر سے جیسا سلامت جسد بطور مذکور کا اختصاص
حیات کے ساتھ ثابت ہوا ایسا ہی تیسرے خدشے کا جواب بھی بخوبی واضح ہو گیا رہا حرمت نکاح ازواج مطہرات اور
عدم توریث کا حیات کے ساتھ اختصاص سو اسمیں سے اول کے اختصاص کی تو یہ وجہ ہے کہ ہم مطلق حرمت نکاح سے استدلال
نہیں کرتے جو کسی کم عقل کو سوا حیات نبوی کسی اور سبب کا احتمال ہو بلکہ اس حرمت سے استدلال کرتے ہیں کہ
جو تمام امت کیلئے اپنا ہو یا بیگانہ عام ہو سو ایسی حرمت بجز حیات زوج یا عدت اور کسی وجہ سے متصور نہیں کیونکہ
اول تو اسباب حرمت مندرجہ کریمہ حرمت علیکم امھاتکم الخ وغیرہ میں سے کوئی سبب ایسا معلوم نہیں کہ تمام اہل ایمان
کو انکی وجہ سے کسی خاص عورت سے نکاح حرام ہو ایسا سبب ہے تو زندگانی زوج یا عدت ہے جسپر لفظ والمحصنات دلالت کرتا ہے باقی کسی اور
سبب کا احتمال ایسا ہی سمجھئے جیسا نور بقدر معلوم کیلئے سوا آفتاب کے اور شے کا احتمال کیونکہ جیسے نور بقدر معلوم کیلئے آجتک سوا
آفتاب کے کوئی سبب دیکھا نہ سنا ایسا ہی حرمت عامہ کیلئے سوا زندگانی زوج یا عدت کوئی علت نہیں سنی علاوہ بریں جملہ
واحل لکم ما وراء ذلکم اسبات پر دلالت کرتا ہے کہ سوا اسباب مذکورہ کے حرمت کے لئے اور کوئی سبب متصور ہی نہیں اس صورت
میں حرمت عامہ کیلئے سوا زندگانی زوج اور عدت کے اور کوئی سبب نہوگا باقی رہا اختصاص عدم توریث سو اسکا جواب
اول تو یہ ہے کہ حدیث لا نورث میں وراثت بمعنی موروثیت کی نفی ہے وراثت بمعنی وارثیت کی نفی نہیں یعنی اصل وراثت
ہی کی نفی ہے یہ نہیں کہ اصل تو موجود ہے پر موانع خارجیہ مانع ظہور اثر ہیں جیسے ایام سفر میں فرضیت صوم بمعنی مقتضائے
نسبت عبودیت و معبودیت موجود ہے یہی وجہ ہے کہ روزہ رکھ لیا جائے تو ادا ہو جاتا ہے پر موانع خارجیہ مانع ظہور اثر ہیں
اگر بمجرد اتمام سفر قبل حصول فرضیت وہ مر جائے تو اثر فرضیت یعنی عقاب و عتاب مترتب نہو گا مانع ذاتی یعنی وفور رحمت
خداوندی بلحاظ مشقت اس اثر کو ظاہر نہیں ہونے دیتی لیکن ظاہر ہے کہ اس حال میں یہ حال قبل تشریف آوری

رمضان میں زمین آسمان کا فرق ہے وہاں یوں نہیں کہہ سکتے کہ اصل حکم صوم موجود ہے ورنہ لازم آتا کہ صوم قبل رمضان
ادا میں محسوب ہو جاتا تو ظاہر حال یعنی عدم عقاب میں اس زمانہ کا روزہ نہ رکھنا اور بطور نذر کو یعنی حالت سفر
میں رمضان کا روزہ نہ رکھنا برابر ہے جب یہ بات ذہن نشین ہو چکی تو اب غور فرمائیے لا نورث فرمایا ہے لا یرثنا احد
نہیں فرمایا اگر لا یرثنا احد فرماتے تو بیشک بحکم کمال حقیقت شناسی اور کمال بلاغت نبوی اہل تدقیق و تحقیق
یہ سمجھتے کہ مورث کی جانب کچھ عذر نہیں ہے وارث کسی وجہ سے محروم ہیں لا نورث میں یہ اشارہ ہے کہ یہاں مورثیت ہی
صحیح نہیں وارثوں کی وارثیت درکنار اور مورثیت کے صحیح نہونے کی بجز حیات اور کوئی علت نہیں صاحب مال اگر زندہ ہے
گو لب مرگ ہو اسکا مال اسکی ملک میں ہیگا اُسکے وارث اُسکے دین پر ہوں کہ نہوں قاتل ہوں کہ نہوں
غرض اُسکی جانب صفت مورثیت ہی نہیں اور اُسکا مال محل میراث ہی نہیں چہ جائیکہ کسیکے وارث ہونے
کی نوبت آئے کیونکہ مورث کی مورثیت وارثوں کی وارثیت سے بالذات مقدم ہے جیسے معبود مطلق کی معبودیت
یعنی وہ بات جو منشاء استحقاق عبادت ہے عباد کی عبادت سے مقدم بالذات ہے اگر یہ نہوتا تو خدا میں بھی مثل اور
معبودوں کے استحقاق عبادت نہوتا ہاں مورثیت معبودیت انتزاعی جو بعد تعلق وراثت اور صدور عبادت
مورث اور خدا کی جانب ثابت ہوتی ہے البتہ وراثت اور عبادت سے متاخر ہے کیونکہ اس صورت میں مورث معبود مفعول
وراثت اور عبادت یعنی ما وقع علیہ الفعل ہے جو مصطلح نحاۃ ہے اور وقوع فعل بیشک صدور فعل سے متاخر ہے اور پہلی
صورت میں مفعول بمعنی من یقتضی وقوع الفعل علیہ ہے اور استحقاق اور اقتضاء صدور فعل صدور فعل سے لاجرم مقدم
ہے رہی یہ بات کہ مقتضی تعلق وراثت کون چیز ہے سو وہ موت مورث ہے اور وہ بیشک وراثت و صدور تعلق
وراثت سے مقدم ہے اور نظر بظاہر مفہوم گو موت مورثیت مرادف نہوں پر مصداق کو دیکھئے تو مورثیت وہ خود
موت ہی ہے اور اس صورت میں بصراحت اس حدیث سے نفی موت انبیا نکلتی ہے غرض لا نورث میں مصدر
مجہول یعنی مبنی للمفعول بمعنی من وقع علیہ الفعل کی نفی نہیں مصدر مبنی للمفعول بمعنی من یقتضی وقوع الفعل علیہ کی نفی ہے
کیونکہ مصدر مبنی للمفعول بمعنی ما وقع علیہ الفعل کا عدم مصدر مبنی للفاعل کے عدم کی فرع ہے جیسے اُسکا وجود و تحقق
اُسکے وجود و تحقق کی فرع ہے اس صورت میں مقتضاء حقیقت شناسی اور کمال علم اور بلاغت بالغہ نبوی صلعم یہ تھا
کہ فرع کی نفی کرتے اور درباب نفی اصل لوگوں کو تردد میں ڈالتے کیونکہ فرع کی نفی کو اصل کی نفی لازم نہیں بلکہ اصل کی
نفی کرتے جس سے اصل و فرع دونوں کی نفی ہو جاتی اور لفظ مختصر رہتا اور مطلب دو بالا ہو جاتا یعنی لا یرثنا احد فرماتے۔
علاوہ بریں جملہ ما ترکناہ صدقہ بھی باعتبار معنی جب ہی صحیح ہو سکتا ہے کہ مورثیت بمعنی اقتضاء وقوع فعل وراثت

چنانچہ عنقریب انشاء اللہ واضح ہو جائیگا غرض لا نورث فرمانا اور لا یرثنا احد نہ فرمانا بھی اسی نکتہ سے نہیں اہل فہم سمجھ گئے ہونگے کہ وہ اشارات یہی فرق ہی جو معروض ہوا اور اس سے صاف ظاہر ہے کہ انبیاء بدستور زندہ ہیں کیونکہ عدم اقتضاء وقوع فعل وراثت زوال حیات کی صورت میں تو متصور ہی نہیں متصور ہے تو حیات میں متصور ہے لیکن انبیاء کی زندگی زیر پردہ عارض ظاہر بینوں کی نظروں سے مستور ہی مثل اموات اُن کی موت میں زوال حیات نہیں چنانچہ انشاء اللہ واضح ہو جائیگا علاوہ بریں ما ترکناہ صدقۃ جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ متروکہ انبیاء صدقہ ہے اُسکو مقتضی ہی کہ کوئی متصدق بھی ہو سو وہ سوائے ذوات انبیاء علیہم السلام اور کون ہوگا پر اُنکا متصدق ہونا جب ہی صحیح ہو سکتا ہے کہ وہ وقت تصدق بقید حیات ہوں اور وقت تصدق بشہادت ما ترکناہ وہ زمانہ ترکہ ہے اور ترک اسجگہ بوجہ موت متحقق ہوا تو لا جرم وقت ترک جو وقت موت ہی انبیاء زندہ ہونگے اور اُن کی موت اُنکی حیات کی ساتر ہوگی یعنی یہ موت رافع و دافع نہوگی چنانچہ انشاء اللہ یہ بات آیندہ خوب آشکارا ہو جائیگی اسجگہ سے اہل فہم پر روشن ہوگیا کہ ما ترکناہ صدقۃ اور لا نورث میں علاوہ علیت معلولیت و اصلیت و فرعیت کے ظاہر میں تو ما ترکناہ صدقۃ حکم سابق کے لیئے موقع علت میں معلوم ہوتا ہے لیکن اگر برعکس کہیئے تو زیادہ انسب ہے بلکہ یہی صحیح ہے کیونکہ مضمون جملہ لا نورث جو بحکم تقریر گزشتہ نفی موت سے اصل ہی اور چونکہ یہ اصل مانع ترتب و تعلق میراث ہی ادہر بوجہ عروض موت ظاہری چلہ کشی و پردہ نشینی قبر رسول اللہ صلعم اموال میں تصرف سے معذور اسلیئے اسکی ضرورت ہوئی کہ اپنے کارکن کو اپنے اموال کا جمع خرچ بتلا جائیں غرض مضمون لا نورث باعث بیان ما ترکناہ صدقۃ اور ما ترکناہ صدقۃ اپنے صحت میں مضمون لا نورث کا محتاج ہے اور یہ دونوں جملے ایکدوسرے کے مؤید و مصحح اور ہر ایک بالاستقلال حیات انبیاء پر شاہد کیونکہ عدم مورثیت و تصدق دونوں حیات کے ساتھ مخصوص ہیں بجز حیات اور کسی صورت میں یہ دونوں باتیں متصور نہیں لیکن ارباب فہم پر پوشیدہ نرہے کہ حیات انبیاء اگر مانع ہے تو مانع مورثیت انبیاء ہے مانع وراثت انبیاء نہیں ہو سکتی سو کیا عجب ہے کہ انبیاء اپنے آباؤ اجداد کے بشرطیکہ اُنکے آباؤ اجداد انبیاء نہوں وارث ہوئے ہوں اور یہ جو احادیث صحیحہ میں فقط لفظ لا نورث پر اکتفا کیا ہے اور لا نرث جیسے زبان زد اکثر عوام ہے نہیں بڑھایا تو اسیواسطے نہ بڑھایا ہو اور اگر بالفرض وہ لفظ لا نرث بھی صحیح ہو تو اُسکی وجہ محض رعایت لوازم فیمابین اخذ و عطا ہو یعنی دنیا میں اول بدلا ہے لینا ہی تو دینا بھی ہے اور دینا نہیں تو لینا بھی نہیں اب عرض یہ ہے کہ ناظرین تحریر ہذا پر بخوبی واضح ہو گیا کہ امور ثلاثہ مذکورہ خواص حیات میں سے ہیں عوارض عامہ میں سے نہیں جو اُنسے استدلال حیات پر نادرست ہو اور جب استدلال صحیح ہوا تو اسکی کیا پرسش ہے کہ یہ استدلال انی ہے یا لمی علی ہذا القیاس اسکا کیا اندیشہ کہ یہاں تو وضع تالی وضع مقدم پر

استدلال ہے یہ کیونکر درست ہوگا اب تسہیل فہم اور تقلیل وحشت ناظرین کیلئے خلاصہ جواب خدشہ اول معروض ہے وہ یہ ہے کہ بوجہ انی ہونے استدلال معلوم ہے کہ جو یہ اعتراض واجب ہوتا تھا کہ استدلال انی میں وضع تالی منتج وضع مقدم نہیں پھر کیونکر مطلوب معلوم ثابت ہوگا تو اسکے دو جواب ہوئے اول تو یہ کہ عدم انتاج بوجہ احتمال عموم تالی ہے سو یہاں بالبداہت معلوم ہے کہ سوائے حیات امور ثلاثہ کے لئے اور کوئی سبب ہی نہیں ہو نہ ہو حیات ہی ہوگی اس صورت میں تالی گو عام تھی لیکن اس جگہ ایک خاص امر معین یعنی حیات میں منحصر ہے دوسرے یہ کہ تالی عام ہے نہیں یعنے ہر امر امور ثلاثہ میں سے حیات ہی کے ساتھ مخصوص ہے یہاں عموم ہی نہیں جو کچھ اندیشہ ہو اب لازم یوں ہے کہ خدشہ ثانی کا جواب بھی رقم کیجئے ناظرین اوراق منتظر ہوں گے۔ جناب من عدم توریث کا ہنوز محل نزاع ہونا مسلم اول تو ہمیں اہل حق سے کام ہے یہ کیا کچھ تھوڑی بات ہے کہ اہل سنت کا پرانا عقیدہ جس پر اعتقاد مقلدانہ تھا محقق ہو گیا شیعہ راہ پر نہ آئے تو بلا سے دوسرے شیعہ کہاں تک تین پانچ کرینگے ایک دلیل اگر بطور مناظرہ ناتمام رہ گئی تو کیا نقصان اور بہت دلیلیں ہیں کچھ پہلے سن چکے ہو کچھ آگے انشاء اللہ سنو گے بایں ہمہ ایسی دلیل کی ضرورت ہے تو سنئے توریث اگر ہنوز محل نزاع میں ہونا مسلم پر نزاع دو قسم کے ہوتے ہیں ایک نزاع معقول دوسرا وہ جسکو دھینگا دھینگی کہتے ہیں سو کسی چیز کے ہونے نہ ہونے میں اگر قسم اول کا نزاع ہے تو اس سے کسی شے پر استدلال قابل سماعت نہ ہوگا ورنہ وہ نزاع قابل سماعت نہ ہوگا چنانچہ اہل فہم پر آشکار ہے مگر یہ بھی اہل فہم پر آشکارا ہے کہ دلیل دو قسم کی ہوتی ہے عقلی یا نقلی اور نقلی کا قوت وضعف باعتبار احوال رواۃ اور اتصال سند ہوتا ہے اگر راوی اچھے سچے حافظ ضابط ہیں ہوں اور سند متصل ہو تو باتفاق فریقین وہ روایت واجب القبول ہوگی اب ہم پوچھتے ہیں کہ روایت لا نورث ما ترکناہ صدقۃ بہمہ صفت موصوف پھر انکار کے کیا معنی اگر ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ شیعوں کے نزدیک برے ہیں تو انکی برائی کی کیا دلیل اگر برائی بھی فدک کا میراث میں نہ دینا ہے تب تو مصادرۃ علی المطلوب ہے اور اگر غصب خلافت ہے تو اسکا حال مفصل تو کتب مطولہ مثل ازالۃ الخفا و تحفہ اثنا عشریہ وغیرہ سے معلوم ہوگا پر کچھ کچھ تو رسالہ ہدیۃ الشیعہ سے بھی واضح ہو جائیگا یہاں اس ردو کد کی گنجائش نہیں پر اس قدر معروض ہے کہ غصب کے لئے دو باتیں ضروری ہیں ایک مغصوب منہ دوسرے قہر غاصب سو یہ دونوں مفقود۔ اول کے مفقود ہونیکی تو یہ دلیل ہے کہ ابوبکر سے پہلے اہل حل وعقد نے بلکہ سوا ان کے اور کسی نے بھی کسی سے بیعت کی ہی نہ تھی جو غصب کی نوبت آتی اور دوسرے کے مفقود ہونیکی وجہ یہ ہے کہ قبل استخلاف ابوبکر صدیق نے کسی پر جبر نہیں کیا بلکہ لوگوں نے درباب استخلاف ان پر جبر کیا اور وہ جبر کرتے بھی تو کس بھروسے پر نو روز کچھ تنہا باقی تخیلات مجنونانہ کہ ایسے مقامات میں دستاویز بنانا دیوانوں کا کام ہے چونکہ تواریخ اہل سنت بوجہ بدگمانی قابل

استنا[illegible] لازم یوں ہے کہ اس قصے میں نصاریٰ وغیرہم سے تحقیق کیجئے انکو تو ابوبکر صدیقؓ سے کام نہ عمر فاروقؓ
سے بلکہ سب سے زیادہ انہیں کے دشمن کیونکہ باعث برہمی دولت یہود و نصاریٰ دونوں تھے اور یہ بھی نہ سہی تو اتنے
اس روایت کی تکذیب کی وجہ بزعم شیعہ مخالفت قرآن ہے سو اسکا حال رسالہ ہدیۃ الشیعہ میں بخوبی واضح ہوگیا اس رسالہ
کے دیکھنے والے انشاء اللہ تو شاید نہ سمجھیں گے کہ اس روایت اور آیات قرآنی میں ہرگز مخالفت نہیں بلکہ اس قدر توافق ہے
کہ باہم موید یکدیگر ہیں اور بالفرض کلام اللہ کے مخالف ہی سہی مگر بزعم شیعہ کلام اللہ کی مخالفت کیا مضر ہے کلام اللہ جو
اب عالم میں موجود ہے وہ تو انکے نزدیک کلام ربانی ہی نہیں بیاض عثمانی ہے ہاں کافی کلینی کے مخالف ہوتے
تو مضائقہ تھا سو ناظرین اوراق ہدیۃ الشیعہ کو یہ بھی معلوم ہوگا کہ یہ روایت روایات کافی کلینی سے در باب عدم توریث
انبیاء کچھ کم ہوگی زیادہ نہ ہوگی اور اسے بھی جانے دیجئے تو بڑی مخالفت کی وجہ تو یہی ہے کہ آیت یوصیکم اللہ فی اولادکم اور
آیۃ فهب لی من لدنک ولیا یرثنی اور آیۃ وورث سلیمان داود سے میراث انبیاء ثابت ہوتی ہے دو اخیر کی آیتوں
سے میراث انبیاء کا ثبوت تو ظاہر ہے رہی آیت اول وہ رسول اللہ صلعم اور امتیوں کو دونوں کو عام ہے اسلئے آپ
بھی اس حکم میں داخل ہوگئے پھر عموم لانورث کہاں رہا سو دو اخیر کی آیتوں سے میراث کا ثبوت جب ممکن ہے کہ
نحن نرث الارض ومن علیہا سے میراث کا ثبوت ہو سکے اور یوصیکم اللہ ثبوت میراث نبوی جب ہو کہ رسول اللہ صلعم
کی موت اول تو مسلم ہو اور جب رسول اللہ صلعم مردہ ہی نہیں بلکہ زندہ ہیں تو پھر آیت یوصیکم اللہ اور حدیث لا
نورث میں کیا تخالف رہا اور اس پر بھی قناعت نہ کیجئے عدم توریث کے قصہ کو اصل سے جانے ہی دیجئے ہم امور ثلاثہ
میں سے فقط ان دو باتوں ہی پر اکتفا کرتے ہیں لیکن یہ دو بھی کم نہیں انمیں سے ہر ایک حیات پر دلالت کرنیمیں
کافی وافی ہے جیسے نور آفتاب فقط آفتاب پر دلالت کرنے میں کافی ہے پھر جب ایک نور آفتاب دلیل آفتاب
بن سکے تو یہاں ویسے ویسے دو ہیں لیکن ظاہر ہے کہ جب حیات ان دو ہی سے بلا ضمیمہ ہر ایک سے ثابت ہوگئی
تو عدم توریث کا ثبوت آپ ظاہر ہے اور یہ بھی روشن ہوگا کہ روایت کا ثبوت اور اسکی قوت کچھ اسی میں منحصر نہیں
کہ اسکی سند ہی اچھی ہو اگر کوئی آیت یا روایت صحیحہ اسکے مصدق ہو تو بتصدیق آیت روایت کافی ہے اول تو
نجات قابل انکار نہیں ہاں منکر بے عقل کا اعتبار نہیں [illegible] انکار کر بیٹھے تو کون مانع ہے منہ میں دو انگشت کی زبان کافی
ہے اسلئے کلام اللہ کی سند پیش کرنی لازم ہوئی اول خداوند کریم قرآن مجید کی شان میں فرماتا ہے مصدق
لما بین یدیہ سو ما بین یدیہ توریت انجیل وغیرہ یا آیات نازلہ سابقہ ہیں بہرحال ایک دوسرے کو تصدیق کرنا موجب صدق
یکدیگر ٹھہرا ادھر آیات متشابہات کے بعضے اکابر نے یہی معنے کہے ہیں کہ ایک آیت دوسری آیت کے مشابہ و مطابق ہے

جبکہ ایک میں مضمون دوسری آیت کا اور دوسری آیت کا مضمون اکثر جگہ اسکا مصداق ہی غرض مصداق لما بین یدیہ ہونا دربارہ
بیان اعتبار کلام اللہ مذکور ہوا ہے سو حدیث لا نورث بزعم شیعہ جو بحکم المرء یقیس علی نفسہ حضرت صدیق اکبر رضی
کو کاذب کذاب جانتے ہیں بوجہ کذب صدیق اکبر بزعم شیعہ اگر ضعیف بھی ہو تب بھی بوجہ تصدیق آیات مشعرہ
بقاء نکاح ازواج مطہرات و روایت سلامت اجساد انبیاء علیہم السلام جبریہ روایت قابل اعتبار ہوگی ہاں جھوٹوں
اور بے دینوں کی بات کو خلاف واقع ہونا لازم ہوتا تو ایک بات بھی سچی پر ایسی بات کوئی نادان ہی کہے تو
کہے اگر ایسی روایتیں مخالف واقع ہی ہوا کرتیں اور ضعیف روایتیں سچی ہوا ہی کرتیں تو روایات ضعیفہ سے امر واقعی کا
دریافت کر لینا صحاح سے زیادہ سہل ہوتا صحاح میں تو گنجائش صدق بھی تھی ضعاف میں تردد سے مطمئن ہو جاتے جو
خبر ضعیف سنتے اسکے نقیض کو یقینی سمجھا کرتے با اینہمہ اگر ایسا ہوتا تو روایت لا نورث اور آیات مشعرہ بقاء نکاح اور
روایت متضمنہ سلامت جسد میں مطابقت ہی کیوں ہوتی علاوہ بریں خداوند کریم ارشاد فرماتا ہے واذا جاءھم
امر من الامن او الخوف اذاعوا بہ ولو ردوہ الی الرسول والی اولی الامر منہم لعلمہ الذین یستنبطونہ منہم الخ یہ استنباط خود اس بات
پر دلالت کرتا ہے کہ سوا قوت سند اعتبار روایت کے ایک یہ بھی صورت ہے کہ عقل بواسطہ کسی امر کے یا بواسطہ اخبار
صحیحہ کے اسکی تصدیق کرے ایسی ہی یہ آیت ان جاءکم فاسق بنباء فتبینوا اسی بات پر دلالت کرتی ہے کیونکہ
تبین یہی ہے کہ مضمون خبر کو عقل تسلیم کر لے ورنہ مضمون سربستہ ہزار کی خبر سے بھی واضح نہیں ہوتا حروف مقطعات
کے معنی اور استواء علی العرش کی حقیقت اور دیدار خداوندی کی کیفیت باوجود اس تواتر قرآنی کے آجتک
کھلی بالجملہ جس خبر کی مصدق عقل یا نقل ہو اسکو صادق ہی سمجھنا چاہیئے اگرچہ اسکے راوی ضعیف ہی کیوں نہ ہوں
اور اب تک بھی سمجھ میں آئی ہو تو ایسی سمجھ پر پتھر پڑیں مگر تاہم اتمام حجت کیلئے ایک مثال معروض ہے کہ اگر دو شخص
کبھی کے بہرے یکایک اپنی شنوائی کا دعویٰ کریں اور ایک دوسرے سے باتیں کریں تو ہر ایک کی شنوائی دوسرے
کی شنوائی کی مصدق ہوگی اور پھر اسپر ایک حکایت معروض ہے حضرت سید الطائفہ جنید بغدادی رحمۃ اللہ علیہ نے
ایک شخص کو مضطرب و بیقرار دیکھکر وجہ پوچھی تو اس نے عرض کیا کہ اپنی والدہ کو جہنم میں دیکھتا ہوں آپنے اس
تو کچھ نہ فرمایا بموافق اس حدیث کے جسمیں بہتر ہزار یا لاکھ بار کلمہ طیبہ کے ثواب پر وعدۂ مغفرت ہے
اسیقدر کلمہ جو آپکا پڑھا ہوا تھا اسکی والدہ کی روح کو بخشا ہر چند ابھی اس سے کچھ اسکا ذکر نہیں کیا تھا جو اسکو مسرور
پایا اس حزن سابق کے بعد اس خوشی کی علت پوچھی تو اس نے کہا کہ میں اب اپنی والدہ کو جنت میں دیکھتا ہوں
اسپر آپنے فرمایا کہ اس جوان کے مکاشفہ کی صحت حدیث معلوم سے معلوم ہوئی اور حدیث مذکور کی صحت اسکے

مکاشفہ سے معلوم ہوئی سو جیسے حدیث معلوم باعتبار سند تو ضعیف تھی پر بطریق مذکور اسکی صحت منکشف ہوئی ایسے ہی حدیث لا نورث کو بھی سمجھیئے تو کیا نقصان ہے مکاشفہ سے تو غلط نہ تھی تو یہاں تو روایات صحیحہ موجود ہیں وہ حدیث مذکور میں تو ایک ضعیف ہو تو ہر چند اسکا ضعیف ہونا ہمارے مدعا کے مخالف نہیں کیونکہ مثال میں تو فرض بھی کام دیتا ہے مگر تاہم یوں سمجھکر کہ سیاہ دلوں کا مکاشفہ کی بات سے راہ پر آنا تو معلوم اس نام سے اُنکے حق میں اُلٹی اور گمراہی کا اندیشہ ہے سنئے اُنکی فہم کے موافق ایک اور مثال واضح لکھتا ہوں فرض کیجئے دو مرد عادل کسی ایک بات پر متفق ہوں اور تیسرا کوئی جھوٹا آدمی ایسی بات کہے کہ اُن دونوں کی بات کے موید ہو تو جیسے اُن دو کی خبر تیسرے کی بات کی مصدق ہے اُس تیسرے کی خبر اُن دو کی خبر کی موید ہوگی ایسے ہی بافذ سلامت جسد و ممانعت نکاح ازواج مطہرات تو حدیث لا نورث کی مصدق اور یہ حدیث اُن دونوں کے مانند کی موید ہوگی غرض ذکر حدیث لا نورث جیسے اہل حق کے حق میں مثبت مدعا ہے ویسے ہی منکر کے لئے بھی بوجہ تائید مذکور کسیقدر جاذب ہے علاوہ بریں یہ ایک حدیث اگر شیعوں کو مسلم نہیں تو نہ سہی اور ایسی روایتیں اور آیتیں ہیں کہ نہ میراث کی آیتوں کے مخالف نہ کسی اور آیت کے معارض پھر باہمہ در بارہ اثبات حیات موید انمیں سے ایک تو وہ روایت جسکا ماحصل یہ ہے کہ جس نے میرے مرنیکے بعد میری زیارت کی تو گویا اُس نے جیتے جی میری زیارت کی اہل فہم پر روشن ہوگا کہ غرض اس کلام سے تسکین خاطر حزین مشتاقان دیدار سرور دین ہے جو کم نصیبی سے آپکی زیارت سے محروم رہے ہوں خواہ عوارض خارجی کے باعث آنے نہ پائے یا آپکے بعد اس عالم میں آئے سو تسکین جبھی متصور ہے کہ آپ زندہ ہوں محبان ایمانی کو ملاقات پس پردہ بھی کافی ہے آنکھوں سے نہ دیکھا نہ سہی عبد اللہ ابن مکتوم کو جو نابینا تھے باوجود محرومی دیدار یوں نہیں کہہ سکتے کہ دیدار سے محروم رہے دوسرے وہ روایت جسکا یہ مضمون ہے کہ جس نے حج کیا اور میری زیارت نہ کی تو اُس نے مجھپر جفا کی تیسرے وہ روایتیں جنسے انبیاء کا قبروں میں نماز پڑھنا ثابت ہوتا ہے چوتھے پانچویں معراج کی روایت جس سے انبیاء گذشتہ کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے پیچھے نماز پڑھنا اور بہ ترتیب معلوم آسمانوں میں اُن سے ملاقات کا ہونا ثابت ہوتا ہے ان روایات میں بعض روایات کا باعتبار سند کے چنداں قوی نہونا مضر نہیں چند ضعیف باہم ملکر ایسی طرح قوی ہو جاتے ہیں جیسے بہت سے آحاد ملکر متواتر بنجاتے ہیں یہاں تو فقط صحت ہی نہیں دو ضعیف ہیں تو دو صحیح بھی ہیں رہی آیتیں سو ایک تو انمیں سے یہ آیت ہے ولو انہم اذ ظلموا انفسہم جاءوک فاستغفروا اللہ واستغفر لہم الرسول لوجدوا اللہ توابا رحیما۔ کیونکہ ہمیں کسیکی تخصیص نہیں آپکے معاصر ہوں یا بعد کے امتی ہوں اور تخصیص ہو تو کیونکر ہو آپکا وجود تربیت تمام امت کیلئے یکساں رحمت ہے کہ پچھلے امتیوں کا آپ کی خدمت میں آنا اور استغفار کرنا اور کرانا جب ہی متصور ہے کہ آپ قبر میں زندہ ہوں اور اگر اہل عصر ہی کے ساتھ یہ فضیلت مخصوص تھی تو آیہ النبی اولی بالمومنین من انفسہم و ازواجہ

[illegible]

امہاتہم کے دونوں جملے جدی جدی آپکی حیات پر کیسی طرح دلالت کرتے ہیں کہ انشاء اللہ قرآن کے ماننے والونکو تو
گنجائش انکار رہتی نہیں اور جو شخص قرآن کے انکار سے موافق حدیث ثقلین لاریب مثل زمرۂ گمراہان ہو چکا اسکی راہ پر
لانیکی کوئی تدبیر نہیں غرض جو لوگ کلام اللہ کو بیاض عثمانی کہکر خدا کی آیات سے اپنے خیالات ہیات کو مقدم سمجھتے ہیں
وہ لوگ تو اپنے عقیدے کے موافق بھی بشہادت حدیث مذکور گمراہ ہوں گے وہ نہ مانیں تو وہ جانیں پر سنیان باخلاص
کو بعد استماع تفسیر آیت مذکور انشاء اللہ تسلیم دعوی معلوم لازم ہوگا مگر چونکہ مدافعت خدشہ چہارم بھی اسی آیت کی تفسیر پر موقوف
ہے تو خدشہ چہارم کی تقریر یاد دلا کر بعد کو اپنے جی کی باتیں عرض کرونگا اس لئے تقریر خدشہ چہارم اول معروض ہے وہ یہ ہے کہ
صاحب رسالہ حرمت نکاح ازواج مطہرات رسول اللہ صلعم کی حیات پر استدلال کرتا ہے اور علماء متقدمین نے حرمت نکاح ازواج
رضوان اللہ علیہن اجمعین کو آپکے حیات پر متفرع نہیں سمجھا بلکہ انکے امہات المومنین ہونیکا ثمرہ قرار دیا ہے یہی وجہ ہوئی کہ منکوحہ
نبوی غیر مدخولہا کے نکاح کو سلف سے لیکر خلف تک سب نے جائز رکھا ہے اگر علت ممانعت نکاح حیات ہوتی تو مدخولہا
کی کیا تخصیص تھی مدخولہا اور غیر مدخولہا دونوں کا نکاح آپیوں کو حرام ہوتا الغرض خیال صاحب رسالہ در بارۂ حرمت
مذکورہ مخالف اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم اجمعین و غیرہم معلوم ہوتا ہے اسلئے یہ ہیچمدان عرض پرداز ہے کہ ہمارا الو ہر بھی کیا گیا ہے
حرمت نکاح ازواج مطہرات اگر حیات سرور کائنات علیہ الصلوۃ والتسلیمات پر متفرع نہیں بلکہ ازواج مطہرات کے امہات
ہونے پر متفرع ہے تو امہات ہونا ازواج مطہرات کا آپکی حیات پر متفرع ہے بلکہ سب خصائص نبوی متعلقہ باب نکاح ہوں
کہ نہوں اگر غور کیجے تو متفرع اسی بات پر معلوم ہوتے ہیں جو موجب دوام و بقا و استمرار حیات سرور کائنات علیہ الصلوۃ
والتسلیمات ہے کاش اس گرفتار انکار کو فرصت قرار واقعی میسر آتی جو حسرت تحریر اثبات دعوی مذکور نکلجاتی مگر یہی خیال
کر خنادراہ مقصود میں ادھر ادھر بھٹکنا اپنی کم فہمی کی دلیل ہوتی ہے ادھر ایک علت کے دس معلولوں میں سے ایک کی وجہ
ارتباط بھی اگر منکشف ہو جاتی ہے تو اہل فہم کو اور معلولوں کی وجہ ارتباط بھی معلوم ہو جاتی ہے اور انکو چھوڑکر عنان
عزیمت بنام خدا اس بات کے اثبات کی طرف موڑتا ہوں کہ آپکے تمام خصائص نکاح حرمت ازواج ہو یا اور کچھ ازواج
مطہرات کا امہات ہونا ہو یا اور کچھ سب اسی بات پر متفرع ہیں کہ آپکی حیات قابل زوال اور ممکن الانفکاک نہیں سو
اگر متقدمین نے حرمت نکاح ازواج مطہرات کو انکے امہات ہونے پر متفرع کیا ہے تو یہ خاکپائے متقدمین و متاخرین
انکے امہات ہونے کو آپکی حیات پر متفرع دیکھتا ہے غرض ہماری بات پھر بھی ہاتھ سے نہیں جاتی بلکہ حیات نبوی اور
بھی مدلل ہو جائیگی تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ یہ بات تو بدیہی ہے اور تو اور شیعہ بھی جانتے ہونگے کہ ازواج مطہرات کا
امہات المومنین و المومنات ہونا انکا کمال ذاتی نہیں ورنہ یہ حکم حرمت قبل نکاح نبوی بھی ہوتا یہ کمال انکو میسر آیا ہے تو بدولت

شرف ازدواج حبیب ذی الجلال صلی اللہ علیہ وسلم میسر آیا ہی اس صورت میں لاجرم سوا اُنکے مومنین کی جانب صفت ابوت کا ثبوت چاہیئے سو ابوت جسمانی یعنی آپکے نطفہ سے مومنین کا پیدا ہونا تو یہ نسبت تو مومنین بالبداہتہ باطل ہے ہو نہو ابوت روحانی ہو یعنی ارواح مومنین آپکی روح پر فتوح سے پیدا ہوئی ہوں گر اہل فہم جانتے ہونگے کہ ابوت حقیقی اور بنوت حقیقی کی حقیقت اہل حقیقت کے نزدیک فقط اتنی ہی کہ والد واسطہ وجود ولد ہوتا ہی بایں طور کہ وجود ولد میں سے نکلتا ہی غرض ایک نوع کا انشقاق وجود بھی والد کی جانب ہوتا ہی فقط توسط محض نہیں باقی رہی کیفیت وساطت اُسکو ابوت وبنوت میں دخل نہیں والد کی کیفیت وساطت اور الاؤ کی کیفیت توسط کو دیکھیئے اور پھر دیکھیئے کہ باوجود اس اختلاف کے وصف والدیت میں دونوں یکسان مشترک ہیں اور پرندون کی کیفیت وساطت کو دیکھیئے تو بنی آدم اور سوا اُن کے اور جانورونکی کیفیت وساطت نرالی ہی ہی مگر انتساب والدیں میں کچھ فرق نظر نہیں آتا غرض حقیقت شناسان اہل بصیرت کی تقریر کو سنکر سمجھ گئے ہونگے کہ حقیقت ابوت فقط وساطت وجود بطور مذکور ہی ہی کیفیت توسط کو اسمیں کچھ دخل نہیں یہی وجہ ہی کہ تمام اصول کو کتنے ہی اوپر کیوں نہون آبا و امہات کہتے ہیں غرض کیفیت توسط کو ابوت میں کچھ دخل نہیں ہان توسط کے ساتھ ایک نوع کا انشقاق بوجود بھی چاہیئے مگر توسط مع الانشقاق سوا واسطہ فی العروض کے خارجیات میں اگر ہے تو واسطہ فی الثبوت ہی اُس کی دونون قسمون میں یہ بات نہیں اُسکی ایک قسم جو حرکت میں منحصر ہی چنانچہ انشاء اللہ عنقریب واضح ہو جائیگا وہ تو من وجہ موصل اور من وجہ مُعِد ہوتی ہی مثلاً حرکت دست حرکت قلم اور حرکت سیاہی کے لئے مُعِد اور نفس سیاہی کے حق میں موصل الی القرطاس ہی اور دوسری قسم موصل محض ہوتی ہی جیسے کاتب کہ قلم وسیاہی کے حق میں فقط موصل ہی اور یہی حقیقت تحریک ہے مگر ظاہر ہے کہ نہ حرکت حرکت سے منشق ہوتی ہی نہ حروف حرکت نہ حرکت کاتب سے غرض پیدا ہونیوالی یہ دو چیزین تھیں اور کاتب حرکت اُنکے حدوث میں واسطے تھے سو اُنکی نسبت تو انشقاق معلوم ہاں سیاہی سے حروف البتہ منشق ہوتے ہیں سو در بارہ عروض حروف جو ایک ہیئت خاص کی سیاہی ہے کاغذ کے حق میں سیاہی واسطہ فی العروض ہی ہی واسطہ فی الثبوت نہیں مگر چونکہ توضیح اس امر کی تعریف و بیان اقسام واسطہ پر موقوف ہے اور نیز اور بعضی مضامین اُس سے متعلق ہیں اسلئے اول سائل کے باب میں کچھ عرض معروض ہی واسطے دو قسم کے ہوتے ہیں ایک واسطہ فی الثبوت دوسرا واسطہ فی العروض واسطہ فی العروض میں تو وہ وصف کہ جسکے عروض کیلئے معروض کو واسطہ کی ضرورت ہے، بلکہ خاص وہی حصہ جو معروض کو عارض ہے اولاً و بالذات تو واسطہ کے لئے ہوتا ہی اور ثانیاً و بالعرض ذو واسطہ یعنی معروض کیلئے بنظر ظاہر معروض موصوف بالصفت معلوم ہوتا ہی جو حقیقت میں واسطہ ہی موصوف ہوتا ہی وجہ اسکی یہ ہوتی ہی کہ صفت مذکورہ واسطہ کی صفت ذاتی اور اُسکی لازم ماہیت ہوتی ہی اس کے انفکاک کا احتمال نہیں ہوتا

[illegible]

جو یون کہا جائے کہ واسطے سے منفک ہو کر معروض کیساتھ قائم ہو گئی پہلے واسطے کے ساتھ قائم تھی اور وہ موصوف تھا
اب وہ واسطہ اپنی معروض کے ساتھ قائم ہے اور وہ موصوف ہو گیا بلکہ ہمیشہ وہ واسطہ ہی کے ساتھ قائم رہتی ہے اور
ہمیشہ وہی موصوف رہتا ہے ہاں حس ظاہر اور عقل غلط بین بوجہ اقتران صفت مذکورہ بالمعروض جو وقت تعدی اور
دم انفعال کہ زمانہ وقوع فعل اور وقوع صفت ہوتا ہے اور وقوع افعال متعدیہ کو لازم ہے کہ صفت متعدیہ مفعول کے ساتھ
مقترن ہو یون ہی ادراک کرتی ہے کہ معروض موصوف حقیقی ہے غرض وہ صفت جسکے حصول میں واسطے کی ضرورت
ہوتی ہے ہرچند واسطے کے حق میں لازم ماہیت ہوتی ہے بر حسب اصطلاح نحاۃ لازم نہیں ہوتی متعدی ہوتی ہے واسطہ
اسکے لئے فاعل اور معروض مفعول ہوتا ہے جیسے نور شمس کہ درحقیقت آفتاب کے ساتھ قائم ہے اگر وہ دیوار یا سطح زمین
وکہسار پر واقع ہو تو اس سے منفک نہیں ہو جاتا ہاں ایک قسم کا اقتران زمین وغیرہ کے ساتھ بھی حاصل ہو جاتا ہے اور
کیون نہو یہ نہو تو وقوع اور تعدی ہی کیونکر ہو بالجملہ جیسے نور آفتاب بایں وجہ کہ وقت تعدی الی الارض بعد وقوع آفتاب
کیساتھ قائم معلوم ہوتا ہے ایسے ہی ہر واسطہ فی العروض کو خیال فرمایئے باقی رہی یہ بات کہ نور آفتاب لازم ماہیت آفتاب
نہیں بلکہ لازم وجود خارجی ہے پھر موافق تقریر سابق اسکو واسطہ فی العروض کہئے سو اسکا جواب یہ ہے کہ وہی درباب
تنویر ارض آفتاب واسطہ فی العروض حقیقی نہیں اور کیونکر ہو لازم وجود خارجی وصف عرضی ہوتا ہے بایں وجہ کہ ہر مابالعرض
کیلئے کوئی نکوئی مابالذات چاہیئے وہ خود اوروں کا دست نگر اور درباب حصول صفت لازمہ اور وں کا محتاج ہوتا ہے
واسطہ فی العروض حقیقی وہی ہوتا ہے جو درباب صفت متوسطہ فیہا کسی اور کا محتاج نہو مثال آفتاب نور افشان ہی اگر
اس نور مندمج فی جسم الشمس کو خالق حقیقی نے جسم آفتاب کے ساتھ لازم کر دیا ہے واسطہ فی العروض حقیقی کہیئے تو زیبا ہے
وہی وہ شعاعین جو زمین تک پہونچتی ہیں اگر نکلتی ہیں تو اسی نور مندمج سے نکلتی ہین اور صادر ہوتی ہیں تو اسی سے
صادر ہوتی ہین جسم آفتاب کو اس سے کچھ سروکار نہیں ہان اگر حقیقت آفتاب فقط نور ہی ہو اور قدرت کاملہ الٰہی
نے اسکو گول کرہ کی شکل بنا دیا ہو تو پھر آفتاب ہی واسطہ فی العروض حقیقی ہوگا اور یہ بات اہل فہم کے نزدیک کچھ
مستبعد نہیں خاصکر اُن لوگون کے طور پر جو شعاعونکو جسم کہتے ہیں اور بظاہر دیکھئے تو تعریف جسم شعاعون پر
سراپا مطابق آتی ہے اور منکرون کے پاس انکار کی کوئی حجت ایسی نہیں جسکا انکار نہو سکے اور کوئی دلیل ایسی
نہیں جسکا جواب بن نہ آئے مگر نہ ہمین اسکی تحقیق سے کوئی مطلب اس بات کے بطلان سے کچھ ہمارا نقصان جو اسکی
تحقیق میں بدو کد کیجئے مگر اسقدر کہہ دینا ضرور ہے کہ حقیقت آفتاب اگر نور مجسم ہوگی تو نورانیت اور منوریت دونوں
اسکے لوازم ماہیت میں سے ہونگے پھر نور کو بایں معنی لازم وجود خارجی کہنا قابل شنوائی نہوگا بہرحال واسطہ فی العروض

حقیقی وہی ہوتا ہے جو صفت مذکورہ عرض کے حصول میں کسی اور کا محتاج نہو ورنہ واسطہ فی العروض مجازی ہی کہیے
حقیقی نہ کہیے جیسے آئینہ کو دھوپ میں آفتاب کے سامنے کیجیے کہ ایک رخ کو تقابل کسی پاس کی دیوار کے ساتھ بھی حاصل
سے حاصل ہے تو اس صورت میں بالتحقیق جیسے وہ آئینہ آفتاب سے نور کو لیگا ویسے ہی دیوار مذکور کو بھی اس نور میں سے
کچھ نہ کچھ دیگا سو بنظر ظاہر یہ آئینہ دیوار کے حق میں واسطہ فی العروض ہے اور غور سے دیکھیے تو واسطہ فی الثبوت ہے چنانچہ بعد استماع
تشریح حقیقت واسطہ فی الثبوت انشاء اللہ یہ بات ثبوت کو پہنچ جائیگی غرض آئینہ صورت مرقومہ میں واسطہ فی العروض
مجازی ہے واسطہ فی العروض حقیقی تو وہ آفتاب ہے یا نور آفتاب ہے اگر نور کو اسکے ساتھ قائم کیجیے اور آفتاب کو نور مجسم نہ کہیے
اور یہ بھی نہیں وہ نور جو زمین سے ملاصق ہے اور جسکے التصاق اور اتصال سے زمین منور معلوم ہوتی ہے زمین کی نورانیت
کے لئے واسطہ فی العروض ہے وہ بذات خود منور ہے اور زمین اسکے واسطہ سے منور ہے غرض صفت تنویر اور نورانیت اس نور
کے حق میں تو لازم ماہیت ہے اور اسکا کوئی انفکاک نہیں کر سکتا اور زمین کے حق میں صفت مذکورہ عرض مفارق ہے چنانچہ ظاہر ہے
جب یہ بات خوب محقق ہو گئی اور واسطہ فی العروض کے حق میں صفت متوسط فیہا لازم ماہیت ہوتی ہے اور معروض کے حق میں
عرض و واسطہ کے حق میں بالذات معروض کے حق میں بالعرض واسطہ فاعل ہوتا ہے معروض مفعول تو یہ بات اب سمجھ میں آگئی
ہوگی کہ محکوم علیہ حقیقی وہ واسطہ ہی ہوتا ہے ذو واسطہ معروض نہیں ہوتا اور واسطہ فی العروض علت صفت عارض معروض
ہوتا ہے بلکہ یہ بات بھی معلوم ہو گئی ہوگی کہ محکوم علیہ حقیقی وہی ہے جو موصوف بالذات ہو اور نسبت حکمیہ حقیقیہ اگر ہوتی تو فیما بین
علت و معلول و موصوف بالذات و صفت ذاتی ہی ہوتی ہے اور نیز یہ بھی ہر کوئی سمجھ گیا ہوگا کہ واسطہ فی العروض حقیقی
درباره وجود دیکھیے یا کسی اور صفت وجودی کی نسبت کہیے سوا موجود مطلق خداوند برحق کے اور کوئی نہیں آخر اپنے
وجود کا حال کون نہیں جانتا کہ عرضی ہے ذاتی نہیں ورنہ ہمیشہ سے ہوتا اور ہمیشہ رہتا یہ عیب حدوث اور زوال کا
ہی کیوں ہمارے نام لگتا اور جب وجود عرضی ہے تو صفات وجودیہ بتامہا بطریق اولیٰ عرضی ہونگی اور اس تقریر سے کیفیت تبادل ہم
بھی اپنے خالق کے ساتھ کسیقدر محقق ہو گئی اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ سوا اسکے اور کسیکو اگر واسطہ فی العروض کہتے ہیں تو یوں ہی
کہہ سکتے ہیں کہ صفت متوسط فیہا خالق سے اول وہی لیتا ہے اور سوا اسکے اوروں کو اسکے واسطے سے پہنچتی ہے باینہمہ ایک نعمت
اسمی ایک حصہ اوسکا مثل واسطہ فی العروض حقیقی دونوں میں مشترک ہوتا ہے اور نیز یہ بھی سمجھ میں آگیا ہوگا کہ عظمت حقوق خداوندی
کی بڑی وجہ اور عمدہ علت یہی ہے کہ وہ خود خلائق کے لئے واسطہ عروض وجود ہے یا اسکا وجود منبسط ہے جو بظاہر اسکے اور
خلائق کے ساتھ ایسی نسبت رکھتا ہے جیسے نور آفتاب اور زمین منیر کے ساتھ اور کیوں نہو ایسا محل اور ایسا محسن کون
ہوگا کہ تمام کمالات اپنے کمالات میں سے خلائق کو عنایت کرے اور بظاہر اپنا نام تک باقی نہ رکھے۔ دیکھیے ہم ہر ایک چیز کو

سمجھتے ہیں اُسکے وجود اور کمالات وجود باوجودیکہ عارضی و مستعار اور عطاکردہ پروردگار ہیں اُسی کیطرف منسوب سمجھتے ہیں
کسیکا تماشہ وقت ادراک یون نہیں کہتا کہ یہ وجود اور یہ کمالات اسکے نہیں یون بعد میں عقل راز آشنا کہا کرے
سو اگر کوئی کسی کے وجود کا واسطہ فی العروض مجازی ہووے تو بعد خداوند ذوالجلال اُسکے حقوق کو سمجھنا چاہیے سبحان اللہ
دربارۂ احسان اس عالم میں اگر کوئی نظیر خداوندی ہے تو واسطہ فی العروض ہے مگر ظاہر ہے کہ خداوند اکبر کے مالک الملک
ہونیکی وجہ یہی ہے کہ وجود اور کمالات وجود خلائق اُسکی ذات کے ساتھ قائم ہیں اُنکی ذات کے ساتھ قائم نہیں فقط
شرکت انتفاع ہیں جیسا استعارہ میں ہوتا ہے تو اس صورت میں جبکا واسطہ فی العروض ہونا ہماری نسبت ثابت ہوگا
اپنی وساطت کے موافق ہمارا مالک ہوگا رہا واسطہ فی الثبوت اُسکی حقیقت اس بے حقیقت کے نزدیک یہ ہے
کہ یہ واسطہ حسب خاصہ معروض میں مثل واسطہ فی العروض معروض کا شریک نہو اگر معروض کا شریک ہوگا تو پھر واسطہ فی الثبوت
نہوگا واسطہ فی العروض ہوگا کیونکہ شرکت یوں تو متصور نہیں کہ وصف متوسط فیہ واسطہ اور ذو واسطہ دونوں میں
بالذات ہو کیونکہ یہ بات پہلے محقق ہو چکی ہے کہ صفات ذاتیہ میں وسائط کی گنجائش نہیں ہوتی ذات موصوف تن
تنہا اُنکے تحقق میں کافی ہوتی ہے بہرحال وہ صفت ایک میں ذاتی ہوگی تو دوسرے میں عرضی ہوگی سو یہ بعینہ واسطہ فی العروض
حقیقی کی صورت ہے یا دونوں میں عرضی ہوگی جیسے واسطہ فی العروض غیر حقیقی کی صورت میں خوض کرنے سے
معلوم ہوگا لیکن مخفی نہوگا کہ کسی کلی کے حصۂ واحد میں مشترک ہونا دو طرح متصور ہے ایک تو یہ کہ واسطہ خود اس کلی اور اس وصف
متوسط فیہ کا کوئی حصہ ہو جیسے حرکت مفتاح و قلم وغیرہ کے لئے واسطہ ہے دوسرے یہ کہ اس کلی اور اس وصف کا حصہ تو نہو
پر اُس وصف سے اور اُس کلی سے واسطہ کو کچھ واسطہ بھی نہو یعنی اُسکا کوئی حصہ اسکو عارض نہو جیسے رنگریز کپڑے کیلئے
واسطہ حصول رنگ کسنبہ و نیل ہے پر خود موصوف برنگ کسنبہ و نیل نہیں اور اگر بالفرض واسطہ بھی اُس کلی کے کسی حصہ
کے ساتھ موصوف ہو تو خاص اُس حصہ کے ساتھ موصوف نہو اور واسطہ بحیثیت اتصاف معلوم واسطہ نہو یعنی واسطہ کا
اُس وصف کیساتھ موصوف ہونا ذو واسطہ کے موصوف ہونے میں کچھ دخل نرکھتا ہو جیسے فرض کیجے کوئی شخص حالت رفتار
اپنے ہاتھ کی لکڑی کو چکر دیتا جائے تو ظاہر ہے کہ ہاتھ تو لکڑی کے چکر کے لئے واسطہ ہے پر حرکت دست کو جو بوجہ رفتار
لازم ہے لکڑی کے چکر میں کچھ مداخلت نہیں ہاں ہاتھ کی دوسری حرکت کو اگر کہئے تو بجا ہے جب اسقدر محقق ہو چکا تو
اب ایک اور گذارش ہے کہ واسطہ فی الثبوت کی قسم اول یعنی یہ کہ واسطہ خود اس وصف متوسط فیہ کا ایک حصہ ہو منحصر حرکت ہی
میں معلوم ہوتی ہے وجہ اسکی درکار ہے تو سنئے تعدی اوصاف کو موصوف بالذات یعنی واسطہ فی العروض کی جانب سے موصوف
بالعرض یعنی معروض کی جانب انتقال ضرور ہے پر یہ بھی معلوم ہوگا کہ درصورت تباین اُلکہ موصوف بالذات و موصوف

بالعرض انتقال بے حرکت محال ہوتا ہے تو چار ناچار حرکت واسطہ فی العروض یا حرکت معروض کی ضرورت پڑتی ہے
کیونکہ وجود ما بالعرض بے وجود ما بالذات ممکن ہی نہیں لیکن کبھی حرکت واسطہ فی العروض اور کسی واسطہ کی محتاج نہیں ہوتی جیسے
دھواں خود حرکت کرتا ہے اور اطراف خانہ کو سیاہ کر دیتا ہے علی ہذا القیاس معروض کبھی خود متحرک ہوتا ہے اور واسطہ فی العروض سے
مستفید ہو جاتا ہے جیسے گیدڑ کے نیل کے ماٹ میں گرنے کا قصہ مشہور ہے اور کبھی اس حرکت اور انتقال اور عروض کیلئے
کسی اور کی تحریک کی ضرورت پڑتی ہے لیکن جیسے محرک روحانی کو تجدد ارادہ ضرور ہے محرکات جسمانی کو تجدد حرکت اور اپنے
متحرک ہونیکی خود حاجت ہے غرض تحریک بے حرکت متصور نہیں بالجملہ جب حرکت واسطہ فی العروض یا حرکت معروض
کیلئے اور کسی محرک کی ضرورت ہوتی ہے تو اسکی حرکت کی بھی حاجت ہوتی ہے جیسے رنگریز کبھی کپڑے کو رنگ میں ڈالتا ہے کبھی
رنگ کو کپڑے پر چھڑکتا ہے بہرحال رنگریز خود بھی حرکت کرتا ہے مگر ظاہر ہو گا کہ جیسے بضرورت تحرک مقصود یعنی واسطہ فی
العروض حرکت مقصود کی ضرورت ہوتی ہے بضرورت حرکت کبھی محرک اور اسکی حرکت کی ضرورت ہوتی ہے اگر تحرک مقصود
بے محرک حاصل ہو جائے تو پھر محرک کا ہونا عروض میں بیکار ہے اسیواسطے بعض مواقع میں جیسے دو مثالیں عروض بھی ہو
چکی ہیں محرک کی ضرورت نہیں ہوتی جب یہ محقق ہو چکا کہ عروض میں بغرض انتقال حرکت کی ضرورت ہے تو اتنا اور بھی
یاد کر لینا چاہیئے کہ اوصاف متجددہ میں ہر آن و زمان میں ایک جدا حصہ معروض کو عارض ہوتا ہے کیونکہ ثابتات و متجددات قار الذات
او غیر قار الذات میں ما بہ الامتیاز فقط یہی ہے کہ متجددات میں ہر آن میں فرد جدید پیدا ہوتا جاتا ہے اور ثابتات میں وہی حصہ اول برابر
مستمر چلا جاتا ہے علی ہذا القیاس دو جسموں کو آن واحد میں حرکت کا ایک حصہ عارض نہیں ہو سکتا کیونکہ جیسے حرکت کے تجدد یعنی
محدود ہونے کے لئے اور اسکے تشخص و تعین کے لئے زمانہ کی حاجت ہے ایسے ہی مسافت کی بھی ضرورت ہے سو اجسام میں مسافت یہی حیز
اور مکان ہے اور خارج میں جو کسی چیز کا بے تجدد اور تشخص متصور نہیں تو بالضرور ہر جسم کی حرکت محدود اور متشخص ہو گی اور بوجہ تباین
امکنہ مخصوص حرکات خود متباین ہونگے اس صورت میں ایسا واسطہ جو از قسم مقصود بھی ہو اور بعینہ حصہ عارض بھی ہو سوا
حرکت کے متصور نہیں اس صورت میں رسول اللہ صلعم کی وساطت جو بوجہ ابوت معانی مسلم ہو چکی ہے قطع نظر اسکے کہ انشقاق تنکہ
الصدر مفقود ہے اس قسم میں تو داخل ہو ہی نہیں سکتی کون نہیں جانتا کہ آپکا وجود باجود از قسم حرکات ہے نہ ارواح
مومنین از قسم حرکات ہاں اگر دونوں وجود از قسم حرکات ہوتے تو یہ بات قابل انکار نہ تھی کہ پہلی حرکت سے دوسری حرکت اگر
منشق نہیں تو ایک قسم کا تفرع تو ہے جسے تولد سے مجازاً تعبیر کر سکتے ہیں یہی واسطہ فی الثبوت کی قسم ثانی اسکا حال پہلے
ہی معلوم ہو چکا کہ اگر اس کی ضرورت ہوتی ہے تو بغرض ایصال حرکت ضرورت ہوتی ہے جو وقوع اور عروض کیلئے
ضرور ہے جیسے رنگریز کی وساطت کے دیکھنے سے واضح ہے بذات خود ضروری نہیں یعنی نہ خواہ مخواہ وصول اسپر موقوف ہے

کیونکہ کبھی وصول بے موصل بھی ہوتا ہے اور نہ نفس تحقق عارض کیلئے اسکی ضرورت ہے کیونکہ دوبارہ عارض پہلے معروض ہو چکا ہے
کہ وہ واسطہ فی العروض کا لازم ماہیت ہوتا ہے اور یہ بہت دیر ہوئی واضح ہو چکا ہے کہ لوازم ماہیت کے تحقق میں ماہیت ہی
تنہا کافی ہوتی ہے کسی کی وساطت اور توسط کی گنجائش نہین ہوتی غرض قسم ثانی واسطہ فی الثبوت محصل و مفضی ہوتی ہے
سوا اسکے اسکو کچھ دخل نہیں وجود عارض اس سے متولد ہو نہ وجود معروض خواہ مخواہ موصل ہو پھر اس کی طرف تولد کا
انتساب قرین عقل ہرگز نہیں ہاں ایصال و وصول و حرکت واسطہ فی العروض یا حرکت معروض کو اس سے متولد کہئے تو گو اشتقاق
نہین تو بھی تولد کہنا گو نہ بجا ہے پر یہاں اس سے کیا کام چلتا ہے ہاں ارواح مومنین از قسم ایصال و مصدق وصول
حرکت ہوتیں تو کیا مضائقہ تھا جناب رسول اللہ صلعم کو بشہادت ما و ازواجہ امہاتہم والد ارواح قرار دے سکتے ہیں غرض
وساطت نبوی وساطت ثبوتی تو نہین کوئی سی قسم واسطہ فی الثبوت کی لیجئے ہو نہو وساطت عرضی ہوگی رہا واسطہ
فی العروض کی طرف انتساب یہ بات ایسی نہیں کہ کوئی منکر بھی اسکا انکار کر سکے کون نہین جانتا اور پہلے بھی واضح ہو چکا ہے
کہ عارض قطع نظر عروض معروض سے لازم ماہیت واسطہ فی العروض ہوتا ہے اور لازم ماہیت وہی ہے جسکے تحقق میں ماہیت کافی ہو پھر اور
تولد کس کا نام ہے کیونکہ اشتقاق مذکور یہاں بخوبی موجود ہے ہاں کوئی محجتی لا اہتی اسمیں تکرار کرے تو کرے کہ عروض عرض کا کام ہے
ارواح جواہر ہین جواہر میں عروض کہاں جو واسطہ فی العروض ہی متولد کہئے دوسرے مضمون توسط اس بات کو مقتضی ہے کہ
ایک وسط ہو جسکو واسطہ کہئے اور دو طرفین سو یہاں دونوں مسلم رسول اللہ صلعم جنکو واسطہ فی العروض ٹھہرایا اور ارواح مومنین جنکو
معروض کہہ لیجئے بسبب مقتضائے نبوت لازمہ ابوت نبوی ہے یا معروض تیسرا کوئی نہین اور اگر کسی اعتبار سے ارواح کو جانب مضمون
نکال ہی لیجئے تو رسول اللہ صلعم تو اس سلسلہ میں سب سے مقدم ہیں پھر توسط کے کیا معنی اسلئے یہ گذارش ہے کہ عالم اسباب کے تمام علل
اگرچہ ماہیات ملزومہ ہی کیوں نہون بنظر غائر دیکھئے تو وسائط ہی ہیں کیونکہ ہر معلول کیلئے علت حقیقی تو وہی خالق کن فیکون ہے
علل و اسباب کی راہ سے اسیکا فیض سب کو پہنچتا ہے معلول اور لوازم ماہیت کا وجود بنظر غائر دیکھئے تو علت اور ملزوم ہی کیساتھ
قائم ہوتا ہے اس صورت مین علت اور ماہیت ملزومہ واسطہ فی العروض اور وجود عارض اور ماہیت لازم معروض ہوگی اور امور ثلاثہ حسب اقتضائے
مفہوم جدا جدا نکل آوینگے مگر یہ یاد رہے کہ وجود کا عارض ہونا بمعنی بالعرض ہے جو مقابل بالذات ہوتا ہے بمعنی عرض مقابل جوہر نہیں جو
یوں کہا جائے کہ وجود جو اپنے تحقق میں سب سے مستغنی ہے اور سب اپنے تحقق میں اسکے محتاج اگر عرض ہوگا تو پھر جوہر کون ہوگا
ہاں بالعرض کا اطلاق جوہر پر محال ہوتا تو میرا کہنا بھی بیجا تھا پر کون نہیں جانتا کہ فصول جواہر اگر جواہر ہیں تو بالعرض
ہیں علاوہ بریں کوئی جنس بے اقتران فصول و عوارض مشخص نہیں ہوتے اور مشخصات کو صدق لازم ہے اس صورت مین جوہر بھی
اپنے مشخصات پر محمول ہوگا کیونکہ تصادق طرفین ہی سے ہوتا ہے اس صورت مین حمل جوہر علی المشخصات حمل عرضی ہی ہوگا

جسکی بنا اسی مضمون بالعرض پر ہے رہا خدشہ توسط سو اسکا جواب یہ ہے کہ اگر یہاں توسط نہیں تو موافق اصطلاح قدیم دیکھا
تو واسطہ فی العروض پر اطلاق مفہوم توسط باعتبار لغت خوب ٹھیک بیٹھ جاتا یا لازم ماہیت جو ماہیت کے ساتھ قائم ہوتا ہے اگر سو عرض
کو عارض ہوتا ہے تو بایں معنی بواسطہ ماہیت عارض نہیں ہوتا کہ ماہیت لازم اور معروض کے وسط میں واقع ہے کون نہیں جانتا
کہ ماہیت مستلزم ہے وسط میں ہے تو لازم ہے ہاں اتنی بات مسلم کہ واسطہ فی العروض اعنی ماہیت معلوم جبتک معروض کیساتھ
مقترن یا منتسب نہ ہوگا عروض متحقق نہو گا غرض اقتران واسطہ فی العروض عروض بالذات سے مقدم ہے سو ایسے ہی لازم کا موجود مطلق سے
مستفید ہونا ہے استفادہ ماہیت متصور نہیں انکا اطلاق اگر صحیح ہے تو اس ہیچمدان کا اطلاق بھی صحیح ہے اور اگر تحقیق عروض اور
تمایز امور ثلاثہ بطور مذکور ابتک بھی ذہن نشین نہیں ہوا تو اور لیجئے بنظر ظاہر بین کہ بالاطلاق کہیئے لازم خود مستلزم عروض ہے
بر ضمن تقریر مجکو فرمائیے میری بات کو دیکھیے حادث کو اپنے تحقق میں اولاً و بالذات اگر ضرورت ہے تو کل تین چیز کی ضرورت
ہے فاعل یعنی واسطہ فی العروض اور وقوع یعنی فعل اور محل وقوع یعنی منفعل سوا انکے جو کچھ ہے اگر ضروریات میں سے ہے تو انہیں کی متممات
میں سے ہے حادث کو فاعل کی ضرورت تو ظاہر ہے رہی وقوع اور محل وقوع اگر انکی ضرورت نہو تو یوں کہو عالم قدیم ہے یا حادث کہنے
کی کیا ضرورت ہے کیونکہ جب فاعل حقیقی خداوند اکبر ٹھیرا اور فاعل کے ساتھ قیام فعل یعنی مابہ الفعل ضرور ہے اسلئے کہ وہ اسکے
لوازم ماہیت میں سے ہوتا ہے چنانچہ مکرر سہ کرر روشن ہو چکا ہے تو پھر بجز قدم اور کیا احتمال ہے بہر حال وقوع اور محل وقوع کی حادث
کو بالضرور ضرورت ہے علاوہ برین جیسے نفس وجود فاعل کی جانب سے حاصل ہوتا ہے تعین اور تشخص اور تشکل اور تصور محل وقوع کا طفیل
ہوتا ہے مثال کی ضرورت ہے تو لیجئے شعاع آفتاب کا وجود اگر آفتاب کا فیض ہے تو یہ تثلیث و تربیع وغیرہ صحن خانہ کی
دھوپ میں نظر آتی ہے صحن خانہ کا طفیل ہے مگر بسا اوقات محل وقوع محسوس نہیں ہوتا اور بذات خود معلوم نہیں ہو سکتا اور کہیں بذات
خود مدرک و محسوس ہوتا ہے اور غور سے دیکھیے تو کہیں بھی محسوس نہیں ہوتا احساس ہوتا ہے تو عوارض ہی کا ہوتا ہے اگر اجسام کا
محل وقوع جو مکان ہے اور حرکات کا محل وقوع جو زمان ہے محسوس نہیں ہوتے تو جسم جو سواد و بیاض کا محل وقوع ہے اور جسکی نسبت
وہم غلط کار سب سے زیادہ احساس کا مدعی ہے سوا اسکے کہ اسکے عوارض اعنی شکل سواد و بیاض و شکل و صورت نرمی و سختی و خشکی و تری و گرمی
سردی ادراک کر لیا اور کیا محسوس ہوتا ہے غرض ہر حادث کو محل حوادث کی ضرورت ہے جسکو کبھی محل وقوع سے تعبیر کیا ہے اور کہیں مفعول اور
کہیں منفعل کہا ہے سو یہ محل وقوع ہی ہمیشہ معروض ہوتا ہے اور جو اسپر واقع ہوتا ہے وہ اسکے حق میں عارض ہوتا ہے اس صورت میں ہر حادث
کیلئے ایک معروض ہوگا ایک واسطہ فی العروض ہوگا آپ کوئی ہو جوہر ہو یا عرض مجرد ہو یا جسم ہاں یہ چیزیں مخلوق نہو تیں
قدیم ہوتیں تو یہ تقریر البتہ میرے سنہ پر بالائی تھی مگر اہل اسلام کا یہ مقدور نہیں کہ انکے حدوث سے انکار کریں کوئی جو چاہے سو
بکے گوشت خر دندان سگ اس تقریر کے بعد کوئی بہت سے بہت چین بہ جبیں ہو تو یا نوحہ ہو کہ جوہر دو جو اقسام جوہر ہیں

مثل اعراض واجسام عرض تنہا ہی مستغنی ہیں اور انکو بھی عرض کی ضرورت ہوئی تو پھر جوہر ہی کیا ہو گئے عرض کہو جوہر کہو پر حقیقت
شناسان معانی سمجھ جاتے ہونگے کہ میری غرض اور پہلوں کا ارشاد باہم متنافی نہیں اپنی جدی اصطلاح ہی انکا ارشاد تو مبنی
اس بات پر ہے کہ جسکو وہ جوہر کہتے ہیں اُسکو اپنے تحقق میں فقط ایک محل وقوع کی ضرورت ہے اور کسی کی نہیں پھر وہ اپنی
اصطلاح میں اس ارتباط کو جو محل کیساتھ ہوتا ہے عروض اور وقوع سے تعبیر نہیں کرتے بخلاف عرض کے کہ اُسکو اپنے
تحقق میں ایک تو جوہر کی ضرورت ہے جو اُسکا محل وقوع ہوتا ہے اور اُسکے ساتھ جو ارتباط ہوتا ہے اُسکو عروض سے تعبیر کرتے
ہیں دوسرے جوہر کے محل وقوع کی حاجت ہے اور میری غرض یہ ہے کہ احتیاج محل وقوع سے کوئی خالی نہیں جوہر ہو یا عرض اور
احتیاج کی وجہ سے کسیکو سوا خداوند اکبر کے جوہر حقیقی نہیں کہہ سکتے ہاں اُس کی نسبت جوہر کا اطلاق بمعنی مستغنی عن الغیر
جتنا کہئے بجا ہے یوں تو کوئی اصطلاح کا مقلد کہے یا نہ کہے اور غور سے دیکھئے تو وہ بھی جوہر کو جوہر بوجہ استغنا ہی کہتے ہیں
بوجہ امکان نہیں کہتے ورنہ عرض بھی جوہر ہوتا اور یہ بھی ظاہر ہے کہ متقابلین کو متنافی الذات سمجھتے ہیں ورنہ ایک نسبت شخصیہ کے
دو منسوب الیہ یا دو منسوب لازم آئینگے کیونکہ تقابل بھی ایک نسبت ہے اس صورت میں فقط استغنا اور احتیاج
پر مدار جوہریت و عرضیت ہوگا امکان وغیرہ مفہومات معتبرہ کو اس میں کچھ دخل نہیں لیکن ظاہر ہے کہ استغنا تام بجز واجب
جل شانہ جو مصداق وجود ہے اور کسی کو نصیب نہیں علاوہ بریں ذاتیات جواہر کو اگر ایک دوسرے کی کچھ حاجت نہیں تو
اقتران ترکیب میں ہر فعل عبث ہوگا کی نسبت متصور نہیں یا انہیں جیسا ماہیات مختلفہ کس کو کہوگے بلکہ ماہیت
مصنوعہ کہنا بھی زیبا نہیں انسان کی صنعت ہے مگر اگر بنتا ہے تو نئی منفعت ہے نہیں ہوتا اور پھر وہ منفعت ایسی ہے کہ باوجود
تحصیل قطعات نہ ہر قطعہ ترتب منفعت سے بری ہے جو درحقیقت سبھی قطعات کی منفعت ہے دوسرے قطعہ کا محتاج
ہے بجز اسکے کہ ہر ذاتی اپنے تقرر اور وقوع اور ظہور اور ترتب منفعت میں دوسرے ذاتی کا محتاج ہے اور کوئی وجہ ترکیب
کی نہیں غرض بنظر غائر ایک دوسرے کا محل وقوع ہے یہ بات بھی تو خدا ہی میں ہے کہ اسکو محل وقوع کی حاجت نہیں گویا
خداوند کریم بذات خود مستغنی ہے ایک ذاتی دوسرے ذاتی سے ملکر مغنی اور مستغنی ہو جاتی ہے اور یہ استغنا مکتسب جوہر کہلاتا ہے ورنہ
درحقیقت اس کے ہر پہلو سے اور بات بات سے عرضیت ٹپکتی ہے اور سوا محل وقوع کے درباب قیام خدا کیطرف احتیاج کا
ہونا تو قابل انکار ہی نہیں یعنی تمام ماہیات اگر قائم ہیں تو خدا کی ذات کے ساتھ قائم ہیں سو اگر عرض بمعنی بالعرض نہیں تو مقابل
جوہر تو ضرور ہی ہیں سو جسنے یہ دعوی کیا ہے کہ حقیقت عالم عوارض مجتمعہ فی ذات واحد ہے بظاہر حق معلوم ہوتا ہے واللہ
اعلم اب بات دور جا پڑی لازم یوں ہے کہ اصل مطلب کیطرف منہ موڑیئے جناب من ارواح جب حادث ٹھہریں تو اُنکے
لئے کوئی ظرف تحقق ہے نہایت فی الباب جیسے اجسام کا ظرف تحقق مکان ہے اور حرکات کا ظرف تحقق زمان ارواح کا ظرف تحقق

ف نہ کوئی محل وقوع ضرور ہوگا سو گو اسکی حقیقت سے ہم واقف نہ ہوں پر اسقدر معلوم ہے [illegible] ۱۲ منہ

بھی کوئی اور نہیں ہو سو اسکی حقیقت گو ہمیں بشخص اس محدود معلوم نہو پر اتنا معلوم ہے کہ آیت النبی اولی بالمومنین من انفسہم وازواجہ
امہاتہم میں امہاتہم کی ضمیر مومنین کی طرف راجع ہے اور یہ بھی معلوم ہے کہ غرض اصلی اور مقصود اہم جن و انس کی پیدائش سے عبادت
ہے چنانچہ آیت وما خلقت الجن والانس الا لیعبدون دلیل کافی موجود ہے اور نیز یہ بھی معلوم ہے کہ در بارۂ عبادت مومنین کیلئے
مقتدا اگر ہیں تو رسول اللہ صلعم ہیں اطمینان نہو تو دو شاہد عادل موجود ہیں ایک تو آیت قل ان کنتم تحبون اللہ فاتبعونی
یحببکم اللہ ویغفر لکم ذنوبکم واللہ غفور رحیم دوسری آیت لقد کان لکم فی رسول اللہ اسوۃ حسنۃ لمن کان یرجو اللہ
والیوم الاخر وذکر اللہ کثیرا اور یہ بات عقل کو پہلے سے معلوم ہے کہ تکلیف مالا یطاق یعنی اس بات کی تکلیف
جسکا مادہ ہی مکلف میں نہو خدا کیطرف سے متصور نہیں ورنہ پھر انسان معذور تھا کون نہیں جانتا کہ کان سے
آنکھ کا کام نہیں ہو سکتا اسلئے ضرور ہوا کہ انسان اور جن میں کوئی ایسا جزو ہو جسکا مقتضائے اصلی عبادت ہو اور
یہ بھی ظاہر ہے کہ مصداق لفظ مومن اگر ہوگا تو وہی جزو ہوگا کیونکہ عبادت یعنی انقیاد باطنی اور خضوع و خشوع قلبی کیلئے
ایمان ضرور ہے اور عبادت بمعنی مذکور ایمان کی لازم ماہیت جسمیں ایمان ہوگا بالضرور وقت صدور احکام
منقاد ہوگا ورنہ مومن نہوگا اس صورت میں بشہادت رجوع ضمیر امہاتہم الی المومنین وہ ابوت نبوی جو جملہ ازواجہ
امہاتہم سے ثابت ہوتی ہے بنسبت اسی جزو کے منحصر ہوگی جو مصداق مومن ہے اور بذات خود مقتضی عبادت ہے باقی رہی یہ بات
کہ بہ نسبت اور اجزا کے آپ کی ابوت ہے کہ نہیں سو انحصار اقتدا سے جو بشہادت آیت قل ان کنتم تحبون اللہ الخ اور آیت لقد کان لکم فی
رسول اللہ صلعم ثابت ہو لیا بات نکلتی ہے کہ آپکی ابوت فقط بنسبت اسی جزو کے ہے جو مصداق مومن ہے کیونکہ یہ اقتدا جو ان آیتوں
سے ثابت ہوتا ہے کسی قسم خاص کی باتوں کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ عقائد سے لیکر اعمال تک کوئی عقیدہ ہو کوئی خلق ہو کوئی
حال ہو کوئی عمل کیوں نہو سب میں اقتدا نبوی صلعم ضرور ہے چنانچہ مقتضائے اطلاق یہی ہے اور نیز سب کے نزدیک مسلم بھی ہے
مگر ظاہر ہے کہ یہ اقتدا الغرض معرفت انکار عبادت ہے تو اس صورت میں لازم ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں سوائے اس جزو کے جسکا
مقتضائے اصلی عبادت ہو اور ایسا جزو نہو جسکا مقتضا اس کے مقتضا کے مخالف ہو جیسے بعض عناصر باہم متخالف الآثار والاقتضاء
ہوتے ہیں ہاں جب ایسا جزو جو مخالف جزو مذکور الطرفہ کے ہو نہو گا تو لاجرم معصومیت لازم ہوگی کیونکہ گناہ کیلئے جو مخالف عبادت ہے
کوئی ایسا جزو چاہیئے جو مخالف جزو مقتضی عبادت ہو وہ نہیں تو گناہ بھی نہیں اور اسکے ساتھ آیت اولئک الذین ہدیہم
اللہ فبہدیہم اقتدہ کو ملایئے تو اور انبیاء علیہم السلام کی معصومیت بھی روشن ہو جائیگی اس صورت میں زلات انبیا
از قسم گناہ جسکی حقیقت مقتضائے جزو مخالف ٹھہری ہرگز نہونگی ہونگی تو از قبیل غلط فہمی ہونگی جسپر بوجہ کمال عنایت تنبیہ لازم
ہے مگر چونکہ تنبیہ حبیب عتاب دشمن کے ہمرنگ ہوتی ہے تو عوام کالانعام کے حق میں موجب حیرانی ہو جاتی ہے مگر

اس طرف دیکھا تو مقتضیات طبائع بنی آدم کو مختلف پایا ایک کا مقتضاء طبع دوسرے کے مقتضاء طبع سے ملتا نہ دیکھا
نہ دربارۂ عبادت یکساں اقتضا ہی نہ دربارہ گناہ و طلب معیشت ہر کسیکا رنگ جدا ہی ڈھنگ جدا نہ آپس میں موافق نہ
رسول صلعم کے مطابق ورنہ امر اتباع ہی کی کیا حاجت تھی اور وعدہ محبوبیت اور مغفرت کی کیا ضرورت تھی مگر بغرض انجاح
مطلب طبعی کہ اس کو بیان تفصیل عبادت کہیئے بیان کیلئے امر کی ضرورت بھی تھی تو خود بخود بمقتضائے طبع سب بنی آدم
کاربند اتباع ہوا کرتے سوا یہ اختلاف مقتضیات طبائع طبیعت واحدہ کا تو کام نہیں لاجرم طبائع مختلفہ باہم منضم ہونگی
کیونکہ فقط اختلاف ہیئات عارضہ تشخص مختلفہ اگر بدون انضمام اور طبائع کے کسی طبیعت کے اشخاص میں ممکن
بھی ہو تو باعث اختلاف مقتضیات متخالفہ نہیں ہو سکتا خصوصاً عبادت اور گناہ کہ باہم ضد صریح ہیں اور دو ن
میں اگر تخالف ہے تو دور کا تخالف ہے مگر تخالف دور کا ہو یا نزدیک کا طبیعت واحدہ اور ہیئات عارضہ تشخص
طبیعت واحدہ میں متصور نہیں خصوصاً مقتضائے معارض عبادت کہ بے مقتضی معارض مقتضی و منشاء عبادت نہیں ہو سکتا
کیونکہ یہ بات بے تضاد اور امکان توارد محل واحد میں ممکن نہیں اور ہیئت اور ذو ہیئت کا تضاد اور پھر توارد محل واحد
معلوم اگر یوں کہا جاوے کہ سوا انبیاء علیہم السلام کے اور کوئی معصوم نہیں نہ یہ کہ ممکن تو ہے پر کسیکا معصوم ہونا معلوم
نہیں تب تو بمعونت تقریر ہذا مطلب سہل ہے کیونکہ معصوم نہونا خواہ مخواہ اس بات کو مقتضی ہے کہ سوا انبیاء علیہم السلام کے
اور سب میں کوئی جز ایسا ضرور ہے جو بذات خود مصدر و منشاء گناہ ہے ورنہ پھر معصوم نہونے کے کیا معنی تھے بہر حال
یوں کہئے یا بطور سابق بسہولت کہیئے یا بدقت اہل فہم پر یہ بات روشن ہو گئی کہ اور دل میں انحراف طبائع مختلفہ موجود
ہے ورنہ بمقتضائے طبیعت واحدہ مختلف نہیں ہو سکتا اس صورت میں وہ جزء فقط جسکی نسبت ابوت نبوی ثابت
ہوئی اور جسکو مصداق مومن اور مصدر عبادت قرار دیا ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات بابرکات سے صادر ہوا ہوگا
اور طبائع باقیہ اُس کے معروض ہیں اور وہ عارض ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم واسطہ فی العروض ہیں پس تقریر
کے بعد اہل حق کو انشاء اللہ کوئی شبہ باقی نہ رہیگا ہاں ہیگا تو یہ رہیگا کہ حسب قرار داد صاحب رسالہ بیات تو مسلم ہے کہ تولد کے
لئے والد کی جانب وسلطت اور ایک نوع کا اشتقاق چاہیئے پر یہ بات کہ وساطت مع الاشتقاق وسائط کے قسمین میں سے
واسطہ فی العروض ہی میں منحصر ہے ہنوز محل تامل ہے والدین جسمانی لاجرم واسطہ فی الثبوت ہیں واسطہ فی العروض نہیں ورنہ بقاء ولد
کے لئے بقاء والدین ضرور ہوتا آخر یہ بات تو صاحب رسالہ نے بھی بیان کی ہے کہ معروض بظاہر موصوف ہوتا ہے حقیقت
میں واسطہ فی العروض ہی موصوف ہوتا ہے عارض بذات خود قطع نظر معروض اور ہیئت عروض سے واسطہ فی العروض کا لازم
ماہیت ہوتا ہے اور واسطہ فی العروض اسکا ملزوم واسطہ فی العروض اوسکی علت اور وہ اُسکا معلول اور قطع نظر و کی

صاحب رسالہ یہ بات پہلے سے بھی معلوم اور مسلم ہے اور ظاہر ہے کہ صفت بے موصوف اور لازم ماہیت بے اپنی ملزوم کے
اور معلول بے اپنی علت کے نہ موجود ہو سکتا ہے نہ باقی رہ سکتا ہے اس صورت میں کیونکر کہہ جائے کہ وساطت مع الانشقاق
واسطہ فی العروض ہی میں منحصر ہے اگر یہی ہے تو والدین جسمانی کا واسطہ ہونا اور یہ احکام کثیرہ جو اس پر متفرع ہوتے ہیں سب
غلط ہیں حالانکہ ابوت کی حقیقت اگر منتزع ہوتی ہے تو انہیں کے ابوت کی کیفیت اپنی وساطت مع الانشقاق
کو دیکھکر منتزع ہوتی ہے مگر آشنایان اسرار علوم پر یہ بات مخفی نہ ہوگی کہ توسط وجودی میں انشقاق الوجود عن الوجود انشقاق
الموجود عن الموجود سے بڑھکر ہے اور یہ بھی معلوم ہوگا کہ کلیات مشککہ کی افراد کاملہ ہی مصداق حقیقت کاملہ ہوتے
ہیں افراد ناقصہ مصداق حقیقت کاملہ نہیں ہوتے اور یہ بھی معلوم ہوگا کہ ثابت باقتضاء النص اگر حنفیہ کے نزدیک
عام نہیں ہوتا تو کامل ہونے میں تو اس کے کسیکو کلام ہی نہیں اور وجہ پوچھئے تو سنئے کہ بناء التشکیک عروض پر ہے۔
طبیعت من حیث ہو تو محتمل اختلاف آثار ہو ہی نہیں سکتی ملزوم کی جانب سے جو واسطہ فی العروض کہیے سب جگہ
کو یکساں نسبت ہے پھر یہ اختلاف آثار جو در صورت تشکیک لازم ہے ہو نہ ہو قابل اور معروض کی طرف سے ہوگا لیکن جو
بات باقتضاء النص ثابت ہوتی ہے تو وہ اس وجہ ثابت ہوتی ہے کہ منطوق نص کی مبادی اور ضروریات میں سے ہوتی
ہے بے اُسکے منطوق متحقق نہیں ہو سکتا اور ظاہر ہے کہ امر ضروری بقدر ضرورت ثابت ہوتا ہے اور یہ بات پہلے معلوم
ہو چکی ہے کہ معروض ضروریات وجود عارض میں سے نہیں قطع نظر معروض سے وہ اپنے ملزوم کے ساتھ یعنی جسکا لازم
ماہیت ہے قائم ہوتا ہے معروض سے فقط محدود ہو جاتا ہے سو اگر کوئی چیز بضرورت اقتضاء النص ثابت ہوگی تو اُسکے
ملزوم کا ثبوت تو ضروری ہوگا معروض کے تحقق کی کچھ ضرورت نہیں سو جب معروض سے قطع نظر کیا جائے تو طبیعت
عارض من حیث ہو اور من حیث انتسابہ الی الملزوم کامل اور متواطی ہوگا طالب ذکی کو یہاں سے معلوم ہو گیا ہوگا کہ
لاتشکیک فی الماہیات کے اگر کچھ معنی ہیں تو یہ ہیں کہ شے من حیث ہو متواطی ہی تشکیک ہے تو عروض کے مرتبہ میں ہے
اور اُسکے ساتھ یہ بھی معلوم ہو گیا ہوگا کہ یہ جو منقول ہے کہ سوادیت میں تشکیک نہیں ہے اسودیت میں ہے اسکی بنا بھی یہی
بات ہے بہ احسان فراموشی سے تو کام نہیں پر جسکو آیت ہل جزاء الاحسان الا الاحسان یاد ہے میری اس عقدہ کشائی
پر امید تو یوں ہے کہ دعا ہی دینگے ورنہ اس سے بھی کیا کم کہ اہل کتاب کی طرف داری میں بن پڑے یا نہ بن پڑے
مجھ سے دست و گریبان ہونیکو تیار تو نہ ہونگے بالجملہ جب ابوت نبوی جملہ ازواج امہاتہم سے باقتضاء النص ثابت
ہوئی اور حقیقت ابوت توسط مع الانشقاق ٹھہری تو بایں لحاظ کہ اس ثبوت میں کسی محل اور مقام کیطرف لحاظ کی کچھ بھی
نہیں بلاشک قطع نظر محل و مقام سے توسط مع الانشقاق اپنی ذات سے کامل ہی تو یہ توسط بوجہ اتم ثابت ہوگا مگر توسط بوجہ

اتم وہی ہے جو واسطہ فی العروض کے ساتھ مخصوص ہے اگر اب بھی تسلی نہوئی ہو تو اس میں تو کوئی مضمون تحقیق ہی نہیں کہ ابوت جسمانی میں انشقاق الوجود عن الوجود نہیں انشقاق الموجود عن الموجود ہے کیونکہ والدین ولد کے اجزا ملنے کے حامل ہوتے ہیں ولد کا وجود انکے وجود کے ساتھ قائم نہیں ہوتا چنانچہ ظاہر ہے ہاں اور مقتضا دلیل بھی یہی ہے مگر اسکا وجود اُن کے وجود کے ساتھ قائم نہیں ہوتا تو انکے وجود کے ساتھ اسکا وجود اور اُنکے عدم کے ساتھ اسکا عدم لازم آتا علی ہذا القیاس والدین کا حامل ہونا خصوصًا والدہ کا تو محل تامل ہو ہی نہیں سکتا ہم تو کہتے ہی ہیں خدا تعالیٰ بھی حملت حملًا خفیفًا فرما چکا ہے بالجملہ ابوت جسمانی میں والدین اور ولد کا وجود جدا جدا مستقل بالذات ہوتا ہے ہر ایک کیلئے ایک وجود متباین قیوم ہے سو ایسا انشقاق کہ تباین وجود باقی رہے جزئیات و بھی اجسام کے جزئیات کے ساتھ مخصوص ہے کیونکہ یہ بات سب تباین المکنہ والد و ولد متصور نہیں اور مکان جسام ہی کے خصائص میں سے ہے اوصاف کلیہ میں یہ بات متصور نہیں تفصیل اجمال مطلوب ہے تو سنئے کہ انشقاق وجود کا وجود سے ہو یا وجود کا موجود سے اقتران باہمی بلکہ اشتمال یکے بر دیگرے ضرور ہے اور اشتمال کلیات اور کلیات کی نسبت اگر متصور ہے تو چار طرح متصور ہے ایک تو ملزوم کا اشتمال نسبت لازم ماہیت دوسرا عارض کا اشتمال نسبت معروض تیسرا عام کا اشتمال خاص کو چوتھا ماہیت کا اشتمال اپنی جنس و فصل کو تیسرے اور چوتھے اشتمال کا اشتمال ہونا تو ظاہر ہے باقی پہلی صورت میں اشتمال کی وجہ یہ ہے کہ لازم ماہیت ذات ماہیت سے خارج ہوتا ہے نہ بذات خود مستقل ہوتا ہے نہ خارج سے آتا ہے دوسری صورت میں ظاہر ہے کہ عارض خارج عن الذات کو کہتے ہیں بایں ہمہ اول عوارض ہی محسوس ہوتے ہیں تو اس صورت میں لاجرم عارض معروض کو مشتمل ہوگا نہ کہ معروض عارض کو لیکن ظاہر ہے کہ چاروں صورتوں میں تباین المکنہ اور تباین وجودات نہیں بلکہ اختلاط وجود اور اتحاد المکنہ ہے لیکن ان چاروں صورتوں میں مضمون انشقاق خصوصًا بطور توسط اعنی مشتق عنہ واسطۂ وجود مشتق ہو جیسا کہئے تو یہ صورت اول ہی میں ہے۔ صورت ثانی میں تو ظاہر ہے کہ معروض عارض کا اپنے وجود اور تحصیل میں ہرگز محتاج نہیں بلکہ اسکا وجود لازم اور ضرور ہے کہ وجود عارض سے ثابت بالذات ہو کسیقدر ضرورت ہوتی ہے تو عارض ہی کو معروض کی ضرورت ہوتی ہے کیونکہ وہ اُسکا محل تحقق ہوتا ہے اور یہ بھی یہی لیکن اسمیں تو کچھ کلام ہی نہیں کہ معروض محل مستغنی ہوتا ہے اور صورت ثالث اور رابع میں انشقاق کہئے تو یہ دشوار ہے کہ صورت انشقاق میں بعد انشقاق مشتق مشتق عنہ میں کچھ کمی اور نقصان لازم نہیں آجاتا اُسکا وجود جوں کا توں باقی رہتا ہے بعد علم و خاص اور ماہیت اور اجزا ماہیت میں انشقاق کہئے تو بعد اخراج خاص جو عام کا ایک حصہ اور

بندا فراز جہ: وقبیل جو ماہیت کے اجزا ہوتے ہیں عام ہیں یا اور ماہیت میں اسیقدر کمی آجائیگی ہاں ملزوم اور لازم ماہیت
لازم ہیں تو توسط وجود بھی بوجہ اتم ہے کیونکہ اس سے زیادہ توسط کی کوئی صورت ہی نہیں چنانچہ مکرر سہ کرر
روشن ہو چکا اور انشقاق وجود بھی بوجہ اکمل ہے چنانچہ عنقریب یہ بات بھی پایہ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کیونکہ خدائے
کریم اور مخلوقات میں اگر ربط ہے تو اسی قبیل کا ہے مگر چونکہ عروض اور وقوع کو حدوث لازم ہے تو ماہیات
مختلفہ جو خداوند کریم کی صور علمیہ بطور علم فعلی معلوم ہوتی ہیں اور اس وجہ سے قدیم کہیے تو بجا ہے بوجہ عروض لازم
ماہیات مختلفہ مصداق حدوث ہو گئی ہیں سو حقیقت حادث یا تعلق ہے یا ہیئت حاصلہ بوجہ اقتران
وجود و عدم ہر دو صورت عام و خاص ضرور ہے مگر یہ بحث ایک دریائے ناپیداکنار اور اسکی ہر موج ہموزن
بحر زخار ہے ہمسے ہیچمدان ایسے دریاؤں میں غلطان و پیچان ہو کر ڈوب مرتے ہیں اس لئے اتنی ہی پر کفا
کرتا ہوں اور ڈرتا ہوں کہ اسمیں بھی کچھ خطا نہو واللہ اعلم بالصواب بالجملہ صور اربعہ میں سے صورت اول
میں فقط یہ بات پائی جاتی ہے کہ توسط بھی ہو اور انشقاق بھی ہو باینہمہ حضرت رسول اکرم صلعم کی روح پر فتوح
نہ ارواح مومنین کی نسبت عرض عام ورنہ ہماری ارواح متقدم بالذات ہوتیں نہ متاخر جیسے مقتضائے
ابوت و نبوت مذکورہ ہے باینہمہ تصادق ہوتا یہ تباین نہوتا اور پھر تباین بھی خدا کی پناہ کہ زمین آسمان
کا فرق بھی اس کے سامنے ہم رنگ اتحاد ہے اور نہ ارواح مومنین کی نسبت عام جنسی ورنہ تصادق مذکور لازم
تھا اور نہ ارواح مومنین اسکی جنس و فصل ورنہ قطع نظر تصادق کے ایک ماہیت کے غیر متناہی اجزا لازم
آئیں گے کیونکہ افراد خارجیہ اگر متناہی ہیں تو افراد مقدرہ نوع بنی آدم کا تو کچھ ٹھکانا ہی نہیں باینہمہ کسی کو جنس
کہیے اور کسکو فصل اور سب کو جنس کہیے تو ایک مرتبہ میں ایک سے زیادہ جنسیں لازم آئیں گی اور سب کو فصل کہیے
تو ایک مرتبہ میں ایک سے زیادہ فصلیں لازم آئیں گی ہاں در صورت ارتباط لزوم ماہیت ان قبائح میں سے ایک
بھی لازم نہیں آتا اور قبائح کا منتفی ہونا تو ظاہر ہے پر ایک تصادق میں اشتباہ ہو تو ہو سو اسکا جواب بھی سن لیجئے
لازم ماہیت بالنظر الی ذاتہ اور بالنظر الی الملزوم مطلق ہوتا ہے یہ خصوصیتیں فقط معروض کی جانب سے اکتساب کئے ہیں
چنانچہ میرا یہ کہنا کہ عارض سے معروض کو تشکل اور تجدد حاصل ہوتا ہے یاد ہوگا اور مثال بھی دکھا دیجئے تو لیجئے کرہ شعاع
آفتاب آفتاب کو مثلاً لازم ہے جس طرف سے دیکھئے اطلاق شعاع اسپر صحیح ہے اور یہ اطلاق ہر طرف سے ساوی
بے فرق شدت و ضعف و تربیع و تثلیث قابل امتیاز معروض کی جانب سے ہے آئینہ میں بھی شعاعیں زیادہ آتی
ہیں بامقابلہ دیوار و اشجار و زمین و کہسار پر وہ بات نہیں ہوتی ایسے مثل نور مثلاً روشن دان اگر مربع ہے تو نور داخل بھی

مربع ہی ہوگا اور مثلث ہے تو نور داخل مثلث بنجائیگا غرض یہ امتیاز فیما بین اس جانب سے ہی اس جانب سے نہیں تو ارواح مومنین کا درجہ تمائز تو روح نبوی کے تباین پر بالاامتیاز لازم ماہیت روح نبوی صلعم نہیں جیسے تربیع و تثلیث مذکور لازم ماہیت آفتاب نہیں اور اسوجہ سے اسپر صادق نہیں آتیں اور درجۂ اطلاق میں جیسے لازم ماہیت پر تصادق کی ممانعت ممنوع ہے جیسے نور مطلق کا حمل آفتاب پر بطور اشتقاق ممنوع نہیں باقی رہیں صور ثلاثہ باقیہ اُن میں ظاہر ہے کہ تصادق اور امکان حمل مرتبہ امتیاز ضرور ہے چنانچہ مردمان فہمیدہ سمجھ ہی گئے ہونگے بالجملہ آیۂ وازواجہ امہاتہم اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ ارواح مومنین کا وہ جزو جسکو مصداق مومن قرار دیا ہے اور جز ایمانی کہیں تو بجا ہے ذات بابرکات رسول اللہ صلعم سے فائض ہوا ہے کیونکہ ضمیر امہاتہم مومنین کیطرف راجع ہے چنانچہ شرح اوپر معلوم ہو چکا ہے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ وہ ایک مضمون کلی ہے کہ سب مومنین کی ارواح کو شامل ہے سو بمقتضاء تقریر سطور لاحقہ اُس میں اگر توسط اور اشتقاق ہوگا تو از قبیل صدور لوازم ماہیات ہوگا رسول اللہ صلعم واسطہ فی العروض ہیں وہ جز ایمانی آپ کے حق میں لازم ذاتی ہے ..... اور ارواح کے حق میں عارض ہے ارواح اُسکے لئے معروض ہونگی غرض آپکا توسط دربارہ وجود روحانی از قسم وساطت عروض ہی ہے وساطت ثبوت نہیں اور طریق مختصر انحصار کے لئے ایک یہ ہے کہ واسطہ فی العروض میں اور واسطہ فی الثبوت کی ایک قسم میں تو واسطہ اور ذو واسطہ میں ایک طرح کا اشتراک ہوتا ہے چنانچہ ظاہر ہے واسطہ فی العروض میں تو ہی ایک حصہ دونوں طرف میں مشترک ہوتا ہے اور واسطہ فی الثبوت کی ایک قسم میں ہر چند ایک حصہ دونو طرف نہیں ہوتا پر وہ حصے ایک ہی کلی کے ہوتے ہیں ہاں قسم ثانی واسطہ فی الثبوت میں اشتراک نہیں ہوتا اور ہوتا بھی ہے تو اتصاف واسطہ کو اتصاف معروض میں کچھ دخل نہیں ہوتا جیسے فرض کیجئے کوئی رنگریز اپنا بھی قدرت خدا سے ایسا ہی رنگ رکھتا ہو جیسا کپڑے کو رنگ کر بنا دیتا ہے لیکن ظاہر ہے کہ اُسکے رنگ ذاتی کو کپڑے کے رنگین ہونے میں کچھ دخل نہیں اب سنئے کہ واسطہ فی الثبوت کی ایک قسم تو حرکت ہی میں منحصر ہے چنانچہ اوپر مفصل معلوم ہو چکا اور مختصراً اب بھی سہی عالم میں دیکھئے تو ظروف میں تو زمانہ غیر قار الذات ہے اور مظروفات میں حرکت غیر قار الذات ہے سو حرکت کا عدم قرار بھی بطفیل زمانہ ہی سمجھئے غرض عدم قرار ذاتی تو زمانہ میں ہے اور حرکت میں عرضی اُس کا تجدد زمانہ کے تجدد کا طفیل ہے مگر سوا حرکت کے نہ کوئی وصف مظروف زمانہ ہے نہ مثل حرکت متجدد الذات ہے جو یوں کہا جائے کہ اس کا ایک حصہ متحرک کے حق میں دوسرے حصہ کے عروض کا معد ہے اور دوسرے

کے حق میں دوسرے نصف کے حق میں کیسے مبدء اگر ایک کا اتصاف دوسرے کے اتصاف کا سبب ہوگا تو پہلی
ہی ہوگی کہ وہی ایک نصف دونوں میں مشترک ہو جائے غرض واسطہ فی الثبوت کی وہ قسم جس میں اشتراک بھی ہو اور ایک
کا اتصاف موجب اتصاف ذی واسطہ ہو بجز حرکت متصور نہیں سو رسول اللہ صلعم کی وساطت بایں نظر کہ
روحانیت دونوں طرف مشترک ہے اس قسم کی تو نہیں ہو سکتی ہاں دونوں جانبین حرکات میں ہوتیں تو مضائقہ
نتھا اور قسم ثانی واسطہ فی الثبوت کہئے اور یوں کہئے کہ آپکا اتصاف بوصف روحانیت مومنین کے اتصاف
روحانیت میں کچھ دخل نہیں رکھتا تو اس میں یہ خرابی ہے کہ اگر دونوں کا اتصاف عرضی ہے تو اول تو خلاف
مفروض لازم آئیگا دوسرے ایک ماہیت کے ایک حصہ کا دوسرے حصہ کی نسبت سبب ہونا لازم پڑیگا لزوم ملازم اول
کی تو یہ وجہ ہے کہ اتصاف بالواسطہ کا دخل نہ ہونا تو وہاں متصور ہے جہاں وصف عارض واسطہ اور ذی واسطہ
کچھ اور ہو اور خود واسطہ کچھ اور جیسے مثال رنگریز سے خود ظاہر ہے رنگریز اور چیز ہے اور رنگ عارض رنگریز اور
رنگ عارض ثوب اور چیز ہو سکتا ہے کہ کسی نے اسکو رنگدیا اور کسی کو اس نے رنگدیا پر جہاں مصداق واسطہ خود وصف
عارض ہی ہو پھر کیونکر کہئے کہ اتصاف معروض میں اسکو دخل نہیں سو یہاں یہی قصہ ہے وصف عارض ارواح مومنین
وہ جزء ایمانی ہے جسکا اوپر چند بار ذکر آچکا ہے سو رسول اللہ صلعم کی طرف مصداق اس ذات ہی ہے پھر کیونکر کہئے
کہ اسکا حصول ارواح کے عروض میں دخل نہیں رکھتا باقی رہا لازم ثانی وہ خود ظاہر ہے کیونکہ جب دونوں طرف اتصاف
عرضی ہو تو ان کے لئے کوئی ایک ہی ما بالذات ہوگا ورنہ صدور واحد عن الکثیر لازم آئیگا کیونکہ حصص منقسمہ بعد
انقسام مختلف الماہیت نہیں ہو گئے متمیز اور منفصل ہو گئے ہیں غرض مجموعہ حصص شے واحد ہے اس کا ایک ہی
ما بالذات چاہیئے اور حصہ عارضہ روح نبوی صلعم اور حصص عارضہ ارواح مومنین کو مختلف الماہیت کہیئے تو وہ اشتراک
جو بوسیلہ آیات بینات قل ان کنتم تحبون اللہ فاتبعونی الخ اور آیۃ لقد کان لکم فی رسول اللہ اسوۃ حسنۃ الخ اور آیۃ
وما خلقت الجن والانس الا لیعبدون ثابت ہو چکا ہے سب گاؤ خورد ہو جائیگا ہاں تشکیک کے کہنے کی گنجائش
ہے مگر بوجہ تشکیک اختلاف ماہیت متصور نہیں کیونکہ تشکیک کی بنا چنانچہ پہلے معروض ہو چکا ہے عروض
پر ہے کامل فی الحقیقت تو موصوف بالذات ہوتا ہے اور معروض حسب قابلیت کمال میں متفاوت ہوتے
ہیں چنانچہ آئینہ اور زمین کے قابل التنور ہونے کے تفاوت سے واضح ہے لیکن مطابق حکم نور سب میں وہی ایک چیز ہے
اختلاف ماہیت کی گنجائش نہیں غرض جب دونوں جانب اتصاف عرضی ہو اور ما بالذات دونوں کا ایک ہوا تو
دونوں جانب ایک ہی ماہیت کے دو حصے ہوں گے رہی یہ بات کہ ایک ماہیت کا ایک حصہ اسی ماہیت کے دوسرے

حصے کا سبب یا شرط یعنی واسطہ فی الثبوت یا واسطہ فی العروض ہو سکتا ہے یا نہیں سو اسکا جواب یہ ہے کہ اگر اوصاف
قارۃ الذات میں تو یہ بات ممکن نہیں کیونکہ واسطہ فی الثبوت ہو یا واسطہ فی العروض سبب ہے تقدم ذاتی ضرور ہے سو اوصاف
قارۃ الذات میں جمیع حصص کا وجود تو برابر ہی ہونا چاہیئے ورنہ قرار ذات کے پھر کیا معنی کیونکہ کسی شے کا وجود
جب تک متصور نہیں کہ اُس کے سارے حصے موجود ہوں غرض نفس وجود حصص تو داخل وجود کلی ہے اُس میں تو تقدم و
تاخر کی گنجائش نہیں ہاں عروض معروضات میں تقدم تاخر ممکن ہے لیکن ایک حصہ دوسرے حصہ اور اس کے معروض کے
وسط میں واقع ہو ناممکن نہیں واسطہ فی الثبوت درحقیقت متمم فاعلیت فاعل ہوتا ہے یا یوں کہیئے کہ امور ثلاثہ مذکورہ موجودہ
حادثہ میں ہے وقوع اُسپر موقوف ہوتا ہے اُسکو اگر مابہ الوقوع کہیئے تو بجا ہے موصل ہوتا ہے تو وہی ہوتا ہے سو اگر ایک حصہ
دوسرے حصہ کیلئے موصل ہو اور متمم ہو تو لاجرم کوئی بات ایسی بہ نسبت اُس دوسرے حصے کے ایسی زائد ہوگی جس پر ایصال
منتج ہو اور جس کے سبب اُسکو مابہ الوقوع کہیئے سو یہ بات اگر نفس ماہیت پر متفرع کہیئے تو ماہیت تو دونوں میں برابر مشترک
ہے اگر ماہیت ہی سرمایۂ وقوع تھی تو دوسرے حصہ کی کیا حاجت تھی علیٰ ہذا القیاس واسطہ فی العروض دونوں میں مشترک ور اگر
معروض کی طرف یہ خلاف منسوب ہے تو حصہ کا نام مفت بدنام ہی ہماری غرض بھی یہی تھی کہ کسی ایک ماہیت کا ایک حصہ
اسی ماہیت کے دوسرے حصہ کا واسطہ فی الثبوت نہیں ہو سکتا اس صورت میں بالضرور ایک جانب اتصاف ذاتی
اور دوسری جانب عرضی ہوگا سو رسول اللہ صلعم کی جانب تو احتمال عرضیت باطل ہے ورنہ یہ وصف ابوت و نبوت منعکس
و منقلب ہو جائیگا ہو نہو رسول اللہ صلعم کی جانب اتصاف ذاتی اور مومنین کی جانب اتصاف عرضی ہوگا مگر یہ بات
بعینہٖ اسی کا ترجمہ ہے کہ رسول اللہ صلعم کو درباره وجود روحانی جزء ایمانی واسطہ فی العروض کہیئے والحمد للہ علے
ذلک اب ہم اگر اس بات کو یاد دلا کر کہ ازواج مطہرات کا امہات المومنین والمومنات ہونا رسول اللہ صلعم کی ابوت
فرع ہی یوں دعوی کریں کہ رسول اللہ صلعم کی روح پر فتوح مومنین کے وجود روحانی خاصکر جزء ایمانی کے لیئے
واسطہ فی العروض ہے اور ارواح مومنین عارض بمعنی مذکور یعنی ارواح مومنین آپکی روح اقدس کے آثار میں اور یا نوجہ آپ
ابو المومنین ہیں تو ہم جانتے ہیں کہ قدردان کلام ربانی جنکو بیان نکات آیات سے ترقی ایمان ہو اور محبان حبیب
رب العالمین صلعم جنکو آپکی شرح کمالات سے شادمانی ہو ایسے شاد ہو کر ان باتوں کو یاد کریں جیسے کوئی کھوئی ہوئی چیز جو
عزیز بھی ہو پھر ہاتھ آجائے اور اسکو سنبھال کر رکھیں بالجملہ جسکی طبیعت سلیم اور ذہن مستقیم ہے ان باتوں کو سنکر شاد ہونگے اور
سمجھکر داد دینگے اور کیوں نہو یہ تقریر کلام اللہ کے تبیاناً لکل شیٔ اور معدن الحقائق ہونیکے لئے عمدہ شاہد ہے اور
رسول اللہ صلعم کے شرف اور فضیلت کے لئے برہان کامل ہے دفع شبہات کے لئے جو درباره خصوصیات ضعیف الایمانوں کے

دلوں میں آتے ہیں جو کچھ لکھا گیا ہے اور انشاء اللہ لکھا جاویگا ماخذ صحیح ہے اور ازالہ ترددات کے لئے جو دربارہ کلام
ربانی ہونے قرآن کے اور رسول حقانی ہونے حضرت حبیب الرحمن کے بعض طالبوں کے دلوں میں پڑ جاتے ہیں تقریر
فصیح ہے غرض یہ استدلال جو جملہ وازواجہ امہاتہم سے ماخوذ ہے دربارہ واسطہ فی العروض ہونے رسول اللہ صلعم
کے بطور مذکور اہل فہم سلیم کیلئے افادہ یقین میں کافی ہے مگر باندیشہ سوء فہمی متعصبین و غلط کاری متوہمین
اور نیز بایں نظر کہ اقتضاء النص اور دلالت التزامی بہ نسبت اقتضاء النص و دلالت التزامی ہی ہے عبارت النص اور دلالت
مطابقی کو نہیں پہنچتی دوسرا ایسا جملہ جو رسول اللہ صلعم کے واسطہ فی العروض ہونے میں عبارت النص اور
آپ کی ابوت روحانی میں بدلالت مطابقی دلالت کرے پیشکش ناظرین اوراق ہے جملہ وازواجہ امہاتہم پہلے
سے متصل ہے دوسرا جملہ یہ ہے النبی اولی بالمومنین من انفسہم جسکے یہ معنی ہیں کہ نبی زیادہ نزدیک ہے مومنوں سے
بہ نسبت ان کی جانوں کے یعنی ان کی جانیں ان سے اتنی نزدیک نہیں جتنا نبی ان سے نزدیک ہے اصل معنی اولیٰ
کے اقرب ہیں اور جس کسی نے احب و اولی بالتصرف اسکی تفسیر میں کہا ہے وہ اسکے مخالف نہیں اس قسم کی
اقربیت کو احبیت اور اولی بالتصرف ہونا لازم ہے علت محبوبیت اور اولویت تصرف یہی اقربیت ہے
پر اقربیت کیلئے یہ دونوں باتیں علت نہیں ہو سکتیں اور اب تک بھی اطمینان خاطر نہیں ہوا ہو تو لیجئے اور دھیان
کیجئے اپنی ذات کے ساتھ محبت کا ہونا بدیہی ہے بلکہ اصل محبوب ہر کسی کے حق میں بالبداہت اپنی ہی ذات ہے۔
اُسکے بعد جو اُس سے قریب ہے بہ نسبت بعید کے زیادہ محبوب ہے اولاد اور بھائیوں کی محبت کا تفاوت اسی وجہ سے
ہے مگر ایک قرب ظاہری ہے جیسے زمان یا مکان دوسرا قرب باطنی جیسے قرب خلاق و بندہ و اوصاف مگر جیسے قرب
ظاہری میں اتحاد زمانی یا مکانی جسقدر ہو ضرور ہے قرب باطنی میں بھی کوئی امر مشترک ہوگا سو امر مشترک کا نام ہم
معدن رکھتے ہیں کیونکہ حضرت رسول اللہ صلعم نے ایک قسم کے اشتراک کو معدن تعبیر فرمایا ہے فہم ہو تو یہ بات حدیث
الناس معادن کمعادن الذہب والفضۃ سے ظاہر ہے بالجملہ اول درجہ کی محبت اپنے ساتھ ہوتی ہے اور دوسرے
درجہ میں قریبوں کے ساتھ ہوتی ہے قرابت نسبی میں محبت کا لزوم اور عدم قرابت نسبی میں محبت کا نہ ہونا یا بہت
مشہود ہے اس بات کے لئے عمدہ شاہد ہے کہ قرابت کو محبت لازم ہے پھر دیکھئے کہ قرابت نسبی کی حقیقت فقط اتنی
ہے کہ اسکی اصل یعنی اجزاء نطفہ پدری اس کی اصل کے ساتھ کبھی قرین تھے اور باہم ایک مکان میں مخلوط تھے بعد
پیدائش اگر دوسرا قرب سوائے مقاربت سابقہ کے میسر آجاتا ہے تو وہ محبت اور مضاعف ہو جاتی ہے
دیکھئے بچہ اگر پیدا ہوتے ہی مر جاتا ہے تو والدین کو اتنا صدمہ نہیں ہوتا اور اگر چندے آغوش مادر و کنار پدر

میں رہکر جان بھی تسلیم کرتا ہے تو والدین کیا کچھ رنج نہیں اٹھاتے اور اگر جوان ہوکر جہان سے جاتا ہے تو بہتیرے
تو والدین مرنے سے پہلے مر جاتے ہیں یا ازدیاد صدمہ جو ازدیاد محبت پر دلالت کرتا ہے بجز مزید زمان قرب
اور کسی وجہ سے نہیں غرض جوں جوں قرب میں ترقی اور تضاعف ہوتا ہے ووں ووں محبت اور لوازم محبت
اور آثار محبت میں ترقی اور تضاعف حاصل ہوتا ہے یہاں تک کہ اگر دو آدمیوں کا انداز مزاج ایک سا ہوتا ہے
اور رنگ ڈھنگ ملتا ہے تو بایں وجہ کہ یہ دونوں ایک معدن کے دو ٹکڑے ہیں اور کبھی باہم دونوں قرین
یک دیگر تھے ایک دوسرے سے مربوط ہوتے ہیں اگرچہ رابطہ قرابت نسبی باہم نہ رکھتے ہوں علی ہذا القیاس ایک ولایت
کے دو آدمی بلکہ ایک ضلع کے بلکہ ایک بستی کے دو آدمیوں میں جو ارتباط نظر آتا ہے وہ غیروں میں نظر نہیں آتا بنی آدم
کو بنی آدم سے اور گھوڑوں کو گھوڑوں سے اور علی ہذا القیاس اور جانوروں کو اور جانوروں سے جو ارتباط ہے اوروں
سے نہیں اور کہیں ایک قسم کی قرابت محبت سے خالی نظر آئے تو دوسری قسم کی قرابت اور قرب کی محبت جو اس
سے غالب ہوتی ہے اس کے معارض ہوتی ہے چنانچہ اہل فہم خود سمجھ جائیں گے میرے سمجھانے کی حاجت نہیں
بالجملہ قرب کسی قسم کا کیوں نہ ہو اپنے موافق مورث محبت ہوتا ہے خدا سے جس کا نام ہی قریب ہے اور جس کی شان
نحن اقرب الیہ من حبل الورید ہے ہر نیک و بد کو ایک نوع کی محبت معلوم ہوتی ہے ورنہ اس کے طالب نہ ہوتے
کوئی قوم اور کوئی مذہب ایسا نہیں جو بطور خود خدا کے طالب نہ ہوں یہ سچ ہے کہ سوا اہل اسلام کے سب ناکام ہیں
مگر اُن کی ناکامی دلیل عدم محبت نہیں ہو سکتی ثمرہ ضلالت اور غلطی راہ ہے اگر کسی کا عاشق اپنے معشوق کی طلب
میں نکلے اور اپنی غلطی سے اُس کے گھر کی راہ چھوڑ کر کسی اور طرف کو چلا جائے تو جیسے اس کی ناکامی میں شک نہیں
ایسے ہی اُس کی محبت میں بھی شک نہیں یوں ہی بھٹکتے پھرنا خود دلیل محبت ہے محبت نہ ہوتی تو پھر کیا غرض تھی
جو یوں عمر گنواتے ادھر خود خداوند کریم ارشاد فرماتا ہے ان اللہ لا یحب الکافرین یہ دھمکی خود اس بات کی دلیل ہے
کہ کافروں کے دل میں خدا کی محبت ہے ورنہ اس میں دھمکی ہی کیا تھی معشوق اپنے عاشق سے یوں کہے کہ مجھے تجھ سے
محبت نہیں میرا دل تجھ سے نہیں ملتا تو اسی کے دل سے پوچھئے کہ اس پر کیا گزرتی ہے اور یہ بات اُس کے دل کا
کیا حال کرتی ہے ہاں کسی اجنبی سے اگر یہی بات کہے تو اُس کی پاپوش سے بالجملہ یہ تخویف بے اس کے
متصور نہیں کہ کفار کو خدا سے محبت ہو ورنہ نعوذ باللہ خدا کی طرف حرف عائد ہوگا کہ موقع دیکھیں نہ بے موقع
جو چاہتے ہیں فرما دیتے ہیں اور اتنے حکیم اور متین ہو کر کچھ لحاظ نہیں فرماتے اور علی ہذا القیاس یہی آیت اس پر
بھی دلالت کرتی ہے کہ مومنوں کے دل میں بھی اپنے رب العالمین کی محبت ہے کیونکہ یہ تخویف جو مقید بصفت کفر ہے

بحکم مفہوم مخالف مومنون کے حق میں بشارت ہے مگر ظاہر ہے کہ کسی چیز کی بشارت اُسی کے حق میں متصور ہو جو اُسکا طالب ہو سو خدا کی محبت کا وہی طالب ہوگا جو خدا کا محب ہوگا جو خدا سے کچھ علاقہ ہی نہیں رکھتا اُس کے حق میں خدا کی محبت کی خبر کیا بشارت ہوگی اگر کوئی معشوق کسی غیر عاشق سے یوں کہے کہ مجھے تجھسے محبت ہے تو اُس کی طرف سے بجز اس کے اور کس جواب کی امید ہے کہ ہے تو میں کیا کروں بالجملہ یہ تخویف اور یہ بشارت اگر طرف ثانی میں محبت نہو محوف اور مبشر کی تذلیل کا سامان ہے سو خداوند اکرم کجا اور سامان تذلیل کجا غرض آیات ربانی کو دیکھئے یا حالات انسانی کو دیکھئے خدا کی محبت ہر دل میں نکلتی ہے لیکن اسکا سبب کوئی بتلائے تو یہی سوا اُس قرب بیچون کے جسپر اسم شریف قریب اور آیہ نحن اقرب الیہ من حبل الورید دلالت کرتی ہے اور کیا ہے جمال باکمال ابتک دیکھا نہیں خدا کے کلام محبت سے پہلے کسی نے سنی نہیں ہو یونہی کہیے

؎ نہ تنہا عشق از دیدار خیزد ٭ بسا کین دولت از گفتار خیزد ٭

اور اگر فرض کیجئے دیکھکر ہی فریفتہ ہوئے ہیں تب بھی یہی بات ہے کہ اُن کی ارواح کو کسی قسم کا قرب اُس جمال باکمال سے ہے جو سرمایۂ الفت و موافقت ہے آدمی کو وہی چیزیں بھاتی ہیں جو اُس کے کام آتی ہیں مگر کسی کے کام وہی آتا ہے جو اُس کے معدن کا ہوتا ہے کہیں بھی سُنا ہے کہ آگ کا کام خاک سے یا پانی سے یا ہوا سے یا کسی اور سے نکل سکتا ہے آگ کا کام آگ ہی سے نکلتا ہے آنکھ کا کام آنکھ ہی سے نکلتا ہے کان سے یا ناک سے یا ہاتھ سے یا پاؤں یا کسی اور عضو سے نہیں نکلتا مگر موافقت بایں معنی کہ دونوں کا ایک معدن ہو بعینہ قرابت نسبی ہے قرابت نسبی میں بھی یہی اتحاد معدن ہوتا ہے بالجملہ موافقت قرب معدن کو محبت لازم ہے بلکہ محبت وہیں ہوتی ہے جہاں قرب معدن ہوتا ہے اور معدن کی دو قسمیں معلوم ہوتی ہیں ایک تو یہ کہ دو چیزیں باہم ایک وصف انضمامی میں شریک ہوں اور یہ دونوں اُس کلی کی فرد ہوں جیسے دو انسان یا جیسے دو آدمی بایک اطلاق کے کہ وصف انسانی میں یا کسی خلق میں شریک ہیں اور دونوں اُسکے فرد ہیں دوسرے یہ کہ کسی وصف انتزاعی میں شریک ہوں جیسے عربی ہونا یا ہندی فارسی وغیرہ ہونا یا مکی مدنی طوسی وغیرہ ہونا قسم اول کا نام ہم معدن اصلی اور حقیقی اور کلی رکھتے ہیں اور قسم ثانی کا نام جزئی اور فرعی اور غیر حقیقی رکھتے ہیں قسم اول کی وجہ تسمیہ تو ظاہر ہے پر قسم ثانی کے جزئی ہونے میں شاید کسیکو کچھ تامل ہو سو اُس کا جواب یہ ہے کہ انتزاعیات اضافیات ہوتے ہیں اور اضافیات میں عدد بلکہ احکام اگر اعتبار ہوتا ہے تو مضاف الیہ یعنی منشاء انتزاع کا ہوتا ہے اور وہ اس بحث میں ظاہر ہے کہ جزئی ہی کلی نہیں ہر فرد الگ سمجھئے گر شرکت ہو قابل اعتبار ہے اسلئے وطن یا ضلع یا ولایت مثلاً وہ جزئی ہی ہوں بخلاف کہہ ہی سکتے ہیں کہ سکونت وطن احد و دونوں میں اشتراک ہے اور وطن کلی ہی جزئی

نہیں لیکن ظاہر ہے کہ ایسی اضافت اوصاف انضمامیہ میں بھی نکل سکتی ہے اور باوجود اس کلیت انضمام کے مضاف یعنی وصف
انضمامی کلی ہے اور یہاں مضاف جزئی ہے مگر ہر چند ہر قسم کا اتحاد معدن موجب محبت ہے لیکن وحدت حقیقی جس قدر موجب
محبت ہے وحدت معدن غیر حقیقی اس قدر موجب محبت نہیں ہے اور کیوں نہو وصف انتزاعی وصف انضمامی کو نہیں
پہونچتا اور امر جزئی کلی کی برابر نہیں ہو سکتا یہی وجہ ہے کہ بعض اوقات ایک بستی یا ایک ضلع یا ایک ملک کے دو
آدمیوں میں باوجود اس وحدت معدن کے وہ محبت نہیں ہوتی جو دور دور کے رہنے والوں میں بوجہ اتحاد مزاج کے
زیادہ نظر آتی ہے علی ہذا القیاس دوستوں کا اتحاد بعض اوقات جو بھائیوں کی محبت اور اتحاد سے زیادہ نظر آتا ہے تو اسکی
وجہ بھی یہی ہوتی ہے کہ وہاں اتحاد معدن حقیقی ہے اور یہاں اتحاد معدن عرضی کیونکہ حقیقت انسانی فقط روح ہے
اور اخلاق روح سے متعلق ہیں اور قرابت نسبی بدن سے متعلق ہے روح سے اس کو کچھ سروکار نہیں کون نہیں جانتا کہ ماں
باپ کے صلب و شکم سے اولاد کا جسم پیدا ہوتا ہے روح پیدا نہیں ہوتی اور ظاہر ہے کہ بدن روح کے حق میں خزانہ مسکن ہے
تو اتحاد نسبی میں بدن کو ایک اصل اور معدن یعنی مادر و پدر کی طرف انتساب ہوا جیسا اتحاد وطن یا اتحاد ضلع یا اتحاد
ولایت میں ایک معدن کی طرف انتساب تھا ایسا ہی یہاں بھی بدن ہی کو ایک معدن کی طرف انتساب ہے
اور محبت مذہبی اور محبت ایمانی یعنی اتحاد مذہب اور اشتراک ایمان کی وجہ سے جو محبت ہوتی ہے ہر چند بظاہر اس محبت
کی علت معدن غیر حقیقی معلوم ہوتا ہے کیونکہ کسی ایک مقتدا اور پیشوا یا ایک مذہب کی طرف انتساب ہوتا ہے لیکن باوجود
اس اشتراک کے جو اشتراک معدن عرضی معلوم ہوتا ہے خاصکر جب مذہب کا لحاظ کیا جائے بنظر غائر دیکھیے تو اتحاد مذہبی
میں اتحاد معدن حقیقی بھی ہوتا ہے اور یہ اتحاد معدن عرضی بھی اسی کے طفیل میں پیدا ہو جاتا ہے شرح اس اجمال کی یہ ہے
کہ اوصاف بالفعل کیلئے ضرور ہے کہ مرتبہ بالقوہ موصوف کے لئے پہلے سے حاصل ہو چنانچہ ظاہر ہے اور یہ بھی ظاہر ہے
کہ ایمان اور کفر مثل غضب و حلم وجود و بخل و حسن خلق و ترشروئی و عدل و ظلم کے اقسام بالفعل میں سے ہیں سو جیسے اوصاف
مذکورہ میں قبل مرتبہ فعلیت ایک مرتبہ قوت ایسا ہوتا ہے کہ جس کے اعتبار سے موصوف کو ہم غضبان و حلیم و جواد
و بخیل و خوش خلق و بدخلق و عادل و ظالم کہہ سکتے ہیں آثار غضب و حلم وجود و بخل و حسن خلق وغیرہ صادر ہوں کہ نہوں ایسے
ہی ایمان و کفر و تقویٰ و فسق وغیرہ کو بھی سمجھنا چاہیئے اور یہ بھی ظاہر ہے خاصکر ناظرین اوراق گذشتہ پر کہ مرتبہ قوت ہمیشہ
لازم ماہیت موصوف حقیقی ہوتا ہے اس صورت میں اشتراک وصف بالقوہ در قسم اشتراک معدن حقیقی ہوگا اور یہ جو
غلبہ محبت ایمانی اور مذہبی مشہود ہے اور بہ نسبت محبت نسبی کے اس کی قوت معلوم ہے چنانچہ اس کے غلبہ کے وقت
بھائیوں کو اگر مخالف ہوتے ہیں تو مار ڈالتے ہیں اور بھائی حقیقی تو یہی بنی آدم سب آپس میں بھائی ہیں ایک

دوسرے کو جو بوجہ تخالف مذہب اکثر قتل کر دیتا ہے تو اسکی وجہ یہی ہے کہ یہاں اتحاد معدن حقیقی ہے اور نسب میں اتحاد معدن غیر حقیقی اور آدمی کو جو مال و دولت و آب و نان یا اپنے محسن کی محبت ہے تو اسکی وجہ یہ ہے کہ غذا تو بدل ما یتحلل ہے باقی محسن اور مال و اسباب یا ذریعہ حصول بدل ما یتحلل ہیں یا آلہ تبدل یا مانع تحلل ہوتے ہیں اور اگر کہیں تبدل و تحلل کی گنجائش نہیں بھی ہوتی تو دوسرے بھی یہ کہ کسی محبوب کے حصول کیلئے یہ اسباب ذریعہ ہوتے ہیں یا کسی محبوب کی حفظ کے وسیلہ بنجاتے ہیں اور اجزاء بدنی وہ ہیں کہ جنکے منتسبات و متعلقات سے محبت ہے چہ جائیکہ وہ خود ہوں کیونکہ بھائی کو جو بھائی سے محبت ہے تو اسکی یہی وجہ ہے کہ اس کا بدن اور اسکا بدن دونوں ایک معدن سے نکلے ہیں سو ظاہر ہے کہ اس صورت میں ایک کو دوسرے سے فقط علاقہ انتساب ہے ایک بدن دوسرے بدن کے ساتھ قائم نہیں ایک دوسرے کا وصف نہیں غرض ایک دوسرے کے ساتھ منضم نہیں ایک دوسرے کا وصف انضمامی نہیں فقط ایک علاقہ انتساب ہے بسبب اسکے بدن کے منتسبات بقدر محبوب ہیں خود اجزاء بدن کسقدر محبوب ہونگے آخر بدن ایک وجہ سے قائم مقام اصل روح سمجھا جاتا ہے یہی وجہ ہے کہ بہت سے احکام جسمی کو روح کی طرف جو اصل مرجع ضمائر ہے اور مسمی العلم ہوتی ہے راجع کر دیتے ہیں کبھی کہتے ہیں کہ زید مثلاً دبلا یا موٹا ہو گیا یا فلاں شخص طویل ہے یا حسین ہے [illegible] اور ظاہر ہے کہ یہ سب احکام جسمی ہیں روحی نہیں اور پھر بے واسطہ انکا یعنی بدن ان احکام کو روح کی طرف منسوب کر دیتے ہیں غرض بایں وجہ کہ بدن انسانی ایک وجہ سے قائم مقام روح ہے گویا اسکی محبت اپنی ہی محبت سمجھی جاتی ہے جیسے جمالی محبت کو حالانکہ محبت جسمانی ہے عرف میں صاحب جمال کی طرف منسوب کیا کرتے ہیں ہاں یہ شبہہ کہ یہ تو مانا کہ محبت اپنے ساتھ ہوتی ہے یا اپنے قریب المعدن کے ساتھ مگر یہ کیونکر کہیے کہ کسیکا کام اسی سے نکلتا ہے جو اس کے معدن کا ہو آخر آدمی کا کام غذا سے چلتا ہے اور آگ کا کام روغن سے نکلتا ہے حالانکہ اتحاد معدن نہیں سو اسکا جواب اول تو یہ ہے کہ یہ بات اگر صحیح نہیں نہ سہی ہمیں فقط اتنی بات سے کام ہے کہ محبت اپنے یا اپنے قریب المعدن کیساتھ ہوتی ہے مگر بایں نظر کہ محبت غذا قابل انکار نہیں اور پھر اتحاد معدن معلوم یہ عرض ہے کہ غذا اور روغن سے اگر بدن و آگ کا کام چلتا ہے تو بعد اسکے چلتا ہے کہ شکل روغنی اور شکل غذائی زائل ہو کر شکل بدنی اور شکل ناری اسکی جگہ قائم ہو جاتی ہے اور اس صورت میں اتحاد معدن کے انکار کی گنجائش نہیں اور یہ بات نہ سہی آخر اتنی بات سے تو انکار ہو ہی نہیں سکتا کہ روغن سے آگ کا کام چلتا ہے پانی سے نہیں چلتا سو یہ فرق بجز اسکے نہیں ہو سکتا کہ پانی اور روغن میں فرق ہو سو وہ فرق یوں تو ممکن ہی نہیں کہ پانی آگ سے موافق ہو اور روغن مخالف ہوگا تو یہی ہوگا کہ روغن میں اور نار میں تو توافق اور پانی اور آگ میں تخالف ہو وجہ توافق کی کچھ آپ ہی صورت ہو یعنی ہیولیٰ و جزء لا یتجزی ہو یا اصل جوہر صورت

ہماری طرف سے جو ہر چیز ہو کچھ اور یہ جو بالجملہ ہر چہ بادا باد اتحاد آشنا کے لئے بقدر اتحاد مؤثر کا بھی اتحاد چاہیے جب یہ بات محقق ہو گئی تو اب سنئے کہ لاجرم محبت تو موافق ہی سے ہو گی مخالف سے نہو گی ہر کسی کو وہی چیز بھائیگی جو موافق ہو گی یعنی جس چیز سے ایک نوع کا اتحاد ہو گا اور جس سے تباین و تخالف ہو گا اُس سے محبت تو در کنار اُلٹی عداوت اور مخالفت ہی ہو گی اور یہ بات باوجود بداہت اگر بایں وجہ مقبول نہیں کہ قاسم نے کیوں کہی ہو گو معقول مگر رسول اللہ صلعم کا ارشاد تو بہرحال قابل تسلیم اہل ایمان ہے جناب سرور کائنات علیہ و علی آلہ افضل الصلوات والتسلیمات بھی یوں ہی ارشاد فرماتے ہیں الارواح جنود مجندۃ فما تعارف منہا ائتلف وما تناکر منہا اختلف جملہ الارواح جنود مجندۃ کو خیال فرمائیے اور پھر فرمائیے کہ اس سے وہی اتحاد معدن نکلا ہے یا اور کچھ غرض حدیث الناس معادن کمعادن الذہب والفضۃ اور حدیث الارواح جنود مجندۃ میں ایک ہی اصل کی طرف اشارہ ہے ہاں فروع متفرعہ جدی جدی ہیں لیکن جب بنا محبت ایک نوع کے اتحاد پر ہوئی تو جس قدر اتحاد ہو گا اُسیقدر محبت بھی ہو گی سو جیسے دو بھائیوں میں فقط اتحاد معدن بایں معنی ہے کہ ایک باپ کے صلب اور شکم سے خارج ہوئے ہیں اور اولاد اور ماں باپ میں اس سے زیادہ اتحاد ہے کیونکہ دو بھائی اپنے آپ جُدے جُدے تھے پر معدن فقط ایک تھا اور یہاں ایک خارج ہے تو ایک معدن تیسری کوئی چیز ہی نہیں جس کو دونوں کا معدن قرار دیجئے اور ان دونوں کو بمنزلہ دو بھائیوں کے جدا جدا متصور کیجئے ایسے ہی دو مسلمانوں میں اگر اتحاد ہے تو یہ ہے کہ ایک معدن یعنی ذات بابرکات محمد رسول اللہ صلعم کے فیض وجود سے موجود ہوئے ہیں اس صورت میں مسلمانوں اور خود حضرت سرور کائنات علیہ و علی آلہ افضل الصلوات والتسلیمات میں کوئی معدن مشترک نہو گا بلکہ اہل ایمان بمنزلہ خلیج اور رسول اللہ صلعم بمنزلہ معدن ہونگے مگر جیسے بہ نسبت بھائیوں کے اولاد اور ماں باپ میں رابطہ محبت قوی ہے ایسے ہی بہ نسبت رابطہ فیما بین اہل اسلام کے وہ رابطہ جو فیما بین اہل ایمان اور حضرت رسول اللہ صلعم کے ہو گا قوی تر ہو گا سو جس کسی نے اولیٰ من انفسہم کی تفسیر میں احب من انفسہم کہا ہے اُس کا یہ کہنا اقرب من انفسہم کے مخالف نہیں بلکہ اور مؤید ہے کیونکہ محبت کے لئے تو کوئی وجہ چاہیئے اور تقریر سطور سے واضح ہو چکا ہے کہ وجود محبت اتحاد معدن اور قرب معدن میں منحصر ہیں اور اگر واضح نہوا ہو تو سنئے کہ استقراء سے معلوم ہو گا کہ محبت یا نسبی ہوتی ہے یا کمالی یا جمالی یا احسانی محبت نسبی اور احسانی کو تو سن چکے ہو کہ ایک میں اتحاد معدن خود ہے اور ایک میں متحد المعدن اور قریب المعدن کے حصول کے لئے محبوب احسانی ذریعہ ہوتا ہے غرض محبت احسانی بالعرض ہوتی ہے اصل محبوب تو کوئی قریب المعدن ہی ہوتا ہے پر چونکہ محسن اُس کے حصول کا سامان

ہوتاہے تو وہ محبت بالعرض اس طرف کو بھی عارض ہوجاتی ہے مگر ناظرین اوراق گذشتہ کو اس میں تامل نہ ہوگا کہ موصوف بالعرض موصوف حقیقی نہیں ہوتا موصوف حقیقی وہ موصوف بالذات ہی ہوتاہے اس لئے یہاں بھی محبوب حقیقی وہ قریب المعدن ہی ہاں حسن محبوب نہوا ہی محبت کمالی اور جمالی اُسکی صورت یہ ہے کہ کمال کا تو نام ہی کمال ہے پر جمال بھی ایک قسم خاص کا کمال ہے اور کمال ظاہر ہے کہ نقصان کے مقابل ہے سو محب میں اگر وہ کمال موجود ہے کہ جو محبوب کی جانب سرمایۂ محبت ہے تب تو اتحاد معدن ظاہر ہے اور اگر نہیں تو یوں کہو محب میں نقصان اور کمی ہے مگر نقصان اور کمال کیلئے کوئی معیار اور پیمانہ چاہیئے جیسے فرض کیجئے وجود جسمانی انسانی کیلئے اعضاء چند مقرر ہیں مجموعہ ان سب کا کمال و نقصان اعضاء کیلئے معیار اور نمونہ ہے اگر کسی کے پوری دو آنکھیں ہیں مثلاً تو فبہا ورنہ ایک ہے یا دونوں کی دونوں ندارد ہیں تو ہر کوئی کہتاہے کہ اسقدر نقصان ہے ایسے ہی ہر کمال و نقصان کا ایک نمونہ و معیار چاہیئے سو اگر محب میں نقصان ہے تو یوں کہیئے کہ اس کے وجود جسمانی یا روحانی میں یہ عضو چاہیئے تھا وہ نہیں ملا یا یہ وصف اور یہ خلق چاہیئے تھا وہ عطا نہیں ہوا لیکن یہ عدم اُس عدم سے کس بات میں کم ہے کہ آنکھ مثلاً ہو اور پھر پھوٹ جائے یا ہاتھ ہو اور ٹوٹ جائے فقط فرق ہے تو اتنا ہے کہ وہاں عدم سابق ہے یہاں عدم لاحق اس سے فرق محبت اور عدم محبت نہیں ہو سکتا فرق شدت و ضعف متصور ہے سو اسکی وجہ یہ ہے انتفاعات بالفعل جو اعضاء بدنی سے حاصل ہوتے ہیں ایک قسم کا احسان ہوتا ہے جو اعضاء کیطرف سے سمجھنا چاہیئے سو محبت احسانی ہی محبت کمالی کے ساتھ منضم اور ہم ہوجاتی ہے علی ہذا القیاس اولاد کے کھیل تماشے اور پیاری پیاری باتوں کو جو لڑکپن میں بھلی ہیں خدمت اور اعانت کو جو جوانی میں کرتے ہیں از قسم احسان سمجھیے کیونکہ احسان کی حقیقت فقط اتنی ہے کہ کسی غیر سے کسی مقصود یا کسی محبوب کے حصول میں کچھ اعانت ہو سو پیاری باتیں اور خدمت اور استفاع کس کو مطلوب و مقصود نہیں ہوتا علاوہ بریں در صورت طول مقارنت ایک قرب زمانی بھی حاصل ہو اور قرب زمانی ہو یا قرب مکانی ہر قرب موجب محبت ہے کیونکہ یہ بھی ایک قسم کا قرب معدن ہے کلی نہیں جزئی ہی سہی حقیقی نہیں غیر حقیقی ہی سہی بہرحال عدم سابق ہو یا عدم لاحق دونوں موجب ملال ہو سکتے ہیں چنانچہ اولاد کی تمنا قبل تولد اور رنج فراق بعد وفات اسپر شاہد ہے علاوہ بریں مادرزاد اندھوں لنگڑوں کو آنکھ پاؤں کے تمنا کا ہونا اور صحیح سالموں کو اندھا لنگڑا ہو کر رنج و تاسف کرنا دونوں حال میں محبت کی دلیل ہے اگر محبت نہوتی تو یہ تمنا اور تاسف ہرگز متصور نہ تھا لیکن عدم لاحق کی صورت میں وہ محبت اپنی محبت سمجھی جاتی ہے اگر آنکھوں والا اندھا ہو جاتاہے تو اس کا رونا اپنی ہی آنکھوں کا رونا ہے کسی غیر کی آنکھوں کا رونا نہیں سمجھا جاتا سو عدم سابق میں بھی اپنی ہی محبت سمجھیے کسی غیر کی

محبت نہ سمجھیے جب یہ بات مقرر ہو چکی تو ہماری گذارش بھی سنئے کہ اہل کمال کی محبت بوجہ کمال ہوتی ہے تو کمال کی محبت بمقتضائے تقریر مسطور ایک جہت سے اپنی ہی محبت ہے تو اس صورت میں اہل کمال کی محبت کی بنا بھی مسی تریب معدن پر ہوئی یہ تو اہل کمال و اہل جمال کا ذکر ہے جو محبت کے ہمجنس ہوں جیسے بنی آدم کیلئے بنی آدم پر لباس فاخرہ زیبا اور مرکب تیز و خوشنما اور مسکن عالی و خوش قطع و گلشن و گلزار و باغ و جوئبار وغیرہ کی تمنا اور الفت میں مشکل ہے سو اسکا جواب اول تو یہ ہے کہ معادن مشترکہ کو بمنزلہ اجناس و انواع مشترکہ کے سمجھئے جیسے انمیں باوجودیکہ اشتراک سب میں مشترک تفاوت قرب و بعد ہے مثلا کوئی جنس قریب ہے کوئی بعید ایسے ہی معادن مشترکہ میں بھی باہم تفاوت قرب و بعد ہوتا ہے مگر چہ نسبت امور غیر مشترکہ کے سب قریب ہی سمجھے جائیں سو جس چیز کو آپ زیبا یا خوشنما یا خوش قطع کہیں تھے اگر وہ معدن قریب میں شریک نہیں تو کیا ہوا معدن بعید میں شریک ہے یعنی کمال و جمال کہیں کیوں نہو آخر کمال و جمال ہے لیکن کمال و جمال مطلق بمنزلہ جنس ہے اور کمال انسانی خاص انسان کے لئے بمنزلہ نوع کے ہے یہ تو جب ہے کہ اشیاء مذکورہ کی محبت کمالی اور جمالی سمجھئے اور احسانی کہیئے اور بظاہر بجا ہے کیونکہ محبت احسانی حقیقت میں اُس محبت کا نام ہے جو کسی سے بوجہ انتفاع پیدا ہو تب اس تقریر کی کچھ حاجت ہی نہیں ہاں اس وہم کے دفع کیلئے کہ بنا محبت اشیاء مذکورہ انتفاع ہے تو فرق نیک و بد کیوں ہے اتنا اور کہنا ضرور ہے کہ خود منافع میں فرق نیک و بد ہے نیک سے منفعت نیک اور بد سے منفعت بد حاصل ہوتی ہے شرح اس معما کی یہ ہے کہ ممکنات خصوصًا خلاصہ ممکنات حضرت انسان کو غور سے دیکھیے تو مجموعہ حاجات ہے اور کیوں نہو اگر یہ نہو تو ممکن پھر ممکن نہو واجب ہو غنا اور استغنا خواص واجب میں سے ہے باعث حاجت کی بنا سب جانتے ہیں کہ عدم پر ہے جس چیز کی حاجت ہو اُس کے یہ معنی ہوئے کہ وہ چیز نہیں اور یہ بھی ظاہر ہے کہ وجود بقدر عدم درکار ہوا کرتا ہے اگر کسی کی آنکھ نہو تو آنکھ ہی کی حاجت کہو اور آنکھ ہی درکار سمجھو اس صورت میں اس عدم اور وجود کے تطابق کی ایسی مثال ہوگی جیسے قالب و مقلوب اور بدن اور انگرکھے کی مثال ہے کیونکہ قالب کے جوف میں اور انگرکھے کے اندر جسقدر خلا ہے اُسیقدر مقلوب اور بدن کی ضرورت ہے کمی بیشی دونوں مطلوب نہیں بلکہ دونوں صورتیں موجب قبح ہیں اس صورت میں جسقدر کوئی چیز اُس عدم کے مطابق جو ملزوم حاجت ہے اُسیقدر مرغوب اور محبوب ہوگی اسجگہ سے تفاوت رغبات کی وجہ جو فیما بین بنی آدم بلکہ تمام حیوانات میں مشہود ہے خوب سمجھ میں آگئی ہوگی یہ تقریر ہر چند منافع کے ساتھ مخصوص معلوم ہوتی ہے جن کی محبت محبت احسانی ہے لیکن بغور دیکھیے تو محبت کمالی اور محبت جمالی میں بھی یہ بات جاری ہے اول ایک مقدمہ معروض ہے وجود مطلق تو حضرت واجب الوجود ہی کا وجود ہے وجودات ممکنات وجودات مقیدہ اور وجودات خاصہ ہیں وجہ اسکی یہ ہے کہ واجب الوجود کا وجود خاص

تو عدم اُسکو محیط ہو کیونکہ تخصیص الشئ بنفسہ تو محال ہی ہو نہو غیر ہے ہو سو سوا وجود کے بجز عدم اور کیا ہی جس سے
تخصیص کی امید رکھیئے لیکن وجود خاص اور وجود مقید جن کے ایک ہی معنی ہیں بے اختصاص و تقیید متصور نہیں اور
تقیید اور اختصاص کو تناہی لازم ہے ورنہ لاتناہی بجمیع الوجوہ ہو اور اس سے زیادہ اطلاق کی کوئی صورت نہیں اور جب
تناہی ہوئی تو احاطۃ العدم آپ لازم ہے ورنہ پھر وہی لاتناہی موجود ہے مثال پوچھیئے تو سطح کو دیکھیے کہ سطوح خاصہ
مثل مثلث و مربع و مخمس وغیرہ و دائرہ و بیضوی و مخروط و قطاع وغیرہ جو خطوط معلومہ کے احاطہ میں ہوتے ہیں قطع نظر خطوط معلومہ
کے احاطہ کے دیکھیے تو تقیید اور اختصاص ہی نہیں اور بعد لحاظ خطوط معلومہ ملاحظہ کیجیے تو تقیید اور اختصاص تو معلوم
پر تناہی اور احاطۃ العدم پہلے موجود ہے غرض یہ ہے کہ جب مثلث مثلاً ہوگا تو خطوط ثلاثہ کے باہر کی سطح کو اس سے
منقطع سمجھ لیں گے ورنہ پھر مثلث کہاں اُس کو شامل کیجیے تو پھر مثلث سے ہاتھ دھویئے اور یہ غرض نہیں کہ آگے
پھر سطح معدوم ہے جب مثال کی توضیح سے فراغت حاصل ہوئی تو اب سنیے کہ وجود متناہی کو احاطۃ العدم لازم ہے
اور یہی صورت تقیید ہے لیکن ہر مقید سے مطلق سابق ہوتا ہے اور مطلق چونکہ مقابل مقید ہے تو لاجرم اس میں احاطۂ
عدم نہ ہوگا خاصکر وجود مطلق میں کیونکہ عدم محیط مصداق سلب عدلی ہے تو اُس کے لئے کوئی موصوف اور موضوع
موجود چاہیئے اس صورت میں خلاف مفروض لازم آئیگا جہاں عدم الوجود کہتے تھے وہاں وجود نکلا اور مصداق
سلب بسیط ہے تو اس کے لئے تحقق نہیں جو یوں کہیئے کہ وہ محیط ہے اور وجود اُس کے احاطہ میں ہے اور محاط ہے
بہر حال وجود مطلق منتہی علی العدم نہیں ہاں وجود مقید البتہ محاط بالعدم ہے لیکن اس صورت میں بالضرور اس احاطہ میں جو
بوسیلہ عدم حاصل ہوا ہے کسی پارہ وجود ہی کو جدا کیا ہوگا سو وہ پارہائے وجود جو بوجہ تقیید جدے ہوئے ہیں پارۂ
محقق ہستی واجب ہوں گے اور شریک واجب الوجود ہونگے واجب الوجود سے صادر نہوئے ہونگے تو وحدت واجب
جو تسلیم کردۂ اہل منقول و معقول ہے ایک خیال غلط ہو جائیگا دوسرے وہ مقید اگر بحیثیت عدم محیط واجب ہے تو مصداق
واجب عدم ہوگا نہ وجود اور اس صورت میں واجب الوجود واجب العدم ہوگا اور بحیثیت وجود محاط واجب ہے تو وہ عین
وجود مطلق کا وجوب ہے جو بذاتہ خود واحد ہے غرض اگر کسی وجود مقید کو واجب کہیں بھی تب بھی مطلق ہی کو واجب کہنا ہوگا
اور واجبوں کے تکثر سے خود وحدت واجب لازم آئیگی اور وجودات ممکنات کے وجودات خاصہ ہونے کی یہ دلیل ہے کہ وجودات
ممکنات اگر وجودات مطلقہ ہوں تو دو حال سے خالی نہیں یا تو ہمہ وجود عین واجب ہوں تب تو ممکن کہو واجب کہو ہے اور یہ
تکثر بدیہی اور یہ حدوث وجود و عدم جو عالم میں بالبداہت مشہود ہے سب غلط ہو اور جیسے بدیہیات اور محسوسات کا محسوسات
میں سے بھی اول محسوسات کا اعتبار نہیں اور یہ علوم غلط ہیں تو پھر کونسا علم صحیح ہوگا جو اعتبار کیا جائے غرض کوئی بات

قابل اطمینان نہوگی اور غیر واجب ہیں تو نہ وجود واجب کو مطلق کہو نہ وجودات ممکنات کو مطلق کیونکہ ایک مفہوم میں دو مطلق نہیں ہو سکتے مگر بے تقیید ممکن نہیں لاجرم مقید ہونگے لیکن تقیید چنانچہ ابھی معلوم ہوا انتہار الوجود بالعدم کو کہتے ہیں تو بالضرور اطراف وجودات ممکنہ میں عدم ہوگا اور چونکہ ممکن بجمیع الجہات ممکن ہے واجب نہیں تو وجودات ممکنہ بجمیع الجہات عرضی ہونگے ذاتی نہونگے اور جب وجودات ممکنہ بجمیع الجہات بالعرض ہوئے بالذات نہوئے تو ممکن میں بجمیع الجہات فی حد ذاتہ عدم ہوگا مگر چونکہ وجود کو مقید اور عدم کو قید قرار دیا ہی تو لاجرم وجود وسط عدم میں واقع ہوگا اور عدم صورت مفروضہ میں محیط ہوگا اس تقریر سے دو باتیں اہل فہم کو بخوبی واضح ہوئیں ایک تو یہ کہ وجود واجب متناہی نہیں غیر متناہی ہے اپنی منتہی علی العدم نہیں جو عدم اس کو محیط ہو دوسرے یہ کہ وجود ممکن متناہی ہی اپنی منتہی علی العدم ہے اور عدم اسکو محیط ہے لیکن اقتران وجود و عدم سے حدود فاصلہ پیدا ہوں گے جیسے مثلث اور مربع کی مثال سے واضح ہی کہ نقطہ و خط و سطح حدود فاصلہ بین الوجود و العدم ہیں کیونکہ جب کوئی خط یا سطح یا جسم مثلاً تمام ہوتا ہے تو یوں ہی کہتے ہیں کہ آگے خط نہیں یا سطح نہیں یا جسم نہیں اور خط و سطح اور جسم تمام ہو گئے سو اس تمامی ہی کا نام نقطہ اور خط اور سطح ہے بالجملہ جب ایک خط تمام ہوتا ہے یا ایک سطح تمام ہوتا ہی یا ایک جسم تمام ہوتا ہے تو اس خط اور اس سطح اور اس جسم کا وجود اور اس خط اور اُس سطح اور اس جسم کا عدم جو بعد انتہائے خط و سطح و جسم ہی جب باہم مقترن ہوئے تو وجود خط اور عدم خط کے اقتران سے جو ایک انتہا اور ایک حد فاصل پیدا ہوئی اس کا نام تو نقطہ ہے اور وجود سطح اور عدم سطح کے اقتران سے جو ایک حد پیدا ہوتی ہی اُسکا نام خط ہے اور وجود جسم اور عدم جسم کے اقتران سے جو ایک حد فاصل پیدا ہوتی ہی اُسکا نام سطح ہی بالجملہ ہر وجود و عدم کے اقتران سے حدود فاصلہ پیدا ہوتی ہیں مگر حدود فاصلہ خط و عدم خط و سطح و عدم سطح و جسم و عدم جسم کا تو اہل ریاضی نے ایک نام اپنی اصطلاح میں مقرر کر لیا ہے باقی اور حدود فاصلہ کا ابتک کوئی نام مقرر نہیں ہوا ہم اپنی اصطلاح میں ہر قسم کے حدود فاصلہ کو شکل اور ہیئت نام رکھکر سیاق تقریر میں شکل یا ہیئت سے تعبیر کرینگے اب سنئے کہ لوازم نور شمس تو ہر پارۂ نور اور ہر شعاع میں موجود ہیں اسکی ضرورت نہیں کہ لو تجمیع حصص ہو تو لوازم مذکور موجود ہوں نہو تو نہوں کشف الوان اور مبدأ انکشاف ہونا جیسا آفتاب کی ساری شعاعوں میں ملکر پایا جاتا ہے ویسا ہی چھوٹے سے چھوٹے نور کے ٹکڑے میں بھی یہ بات موجود ہے باقی یہ فرق کہ نور کا بڑا ٹکڑا دور تک روشن کرتا ہے اور چھوٹا تھوڑی دور تک سو یہ فرق اصل نور کا فرق نہیں یہ فرق مقداری ہی سو جیسے لوازم نور ہر نور کے ٹکڑے میں موجود ہیں ایسے ہی لوازم وجود ہر وجود کے حصہ میں موجود ہونگے مگر ظاہر ہے اور نیز ابھی واضح ہو چکا ہی کہ وجود من حیث ہو قابل عروض عدم نہیں ورنہ اتصاف الشیٔ بالضد لازم آئیگا اور وجود معروض عدم ہو گا اور جب قابل عروض

عدم تو ہوا تو بانتہ یہ کہ اب عدم سابق کی کوئی صورت نہ عدم لاحق کی کوئی شکل ازلیت اور ابدیت لازم ذات وجود ہو گئے
اس لئے نفس وجود مقید بالعدم تو جس میں وجود من حیث ہو موجود ہے مصداق ممکن نہیں ہو سکتا ہاں مقید بالعدم اسکو
مصداق ممکن کہیے تب بھی خرابی کہ دو صورت وجود ممکن اتصاف الشی بالضد لازم آئیگا اور سوا اس وجود مقید اور عدم قید کے اگر جو
ہے تو یہ حدود و فاصلہ ہیں جو بعد اقتران وجود و عدم ظہور میں آئی ہیں اور بعد اقتران اور قبل تقیید یکجا ہونگے قابل انتزاع
ہوئی ہیں غرض حقائق ممکنات یہ حدود و فاصلہ ہیں جو بنسبت وجود حقیقی کے امور انتزاعی ہیں لیکن انکا انتزاع اس موجود
حقیقی کا جسکو واجب الوجود اور خالق ہر موجود کہئے نہ یہ کہ ہم تم بھی انتزاع ہی سے ادراک کرتے ہیں اور ہماری نسبت
بھی امور انتزاعی ہیں اسکی ایسی مثال سمجھئے کہ کوئی شخص مثلاً کارخانہ سلطنت کو خواب میں دیکھے یا کسی کارخانہ کا خیال
باندھے تو اس کارخانہ کے ارکان اور اشخاص اور اشیاء کو اگر موجود خیالی کہہ سکتے ہیں تو بنسبت اس صاحب خیال
اور خواب والے کے موجود خیالی کہہ سکتے ہیں لیکن ان ارکان اور اشخاص اور اشیاء میں ہر ایک کو بنسبت دوسرے کے موجود خیالی
نہیں کہہ سکتے ایسے ہی حدود و فاصلہ بین الوجود والعدم اگر انتزاعی اور خیالی ہیں تو بنسبت خداوند حقیقی کے خیالی ہیں۔
آپس میں ایک دوسرے کی نسبت خیالی نہیں کہہ سکتے ہاں موجودات انتزاعیہ میں باعتبار تحقق کے تشکیک ہے اور اس اعتبار سے
ایک طبقہ دوسرے طبقہ کی نسبت اور ایک مرتبہ دوسرے مرتبہ کے لحاظ سے انتزاعی ہو سکتا ہے اس صورت میں دوسرا
مرتبہ اسکی نسبت موجود محقق ہوگا جیسے فرض کیجئے سطوح اقتران جسم و عدم جسم سے پیدا ہوتے ہیں یا یوں کہئے اقتران
اجسام سے پیدا ہوتے ہیں کیونکہ یہ بھی ایک جسم کا اقتران اسکے عدم کے ساتھ ہے آخر دوسرے جسم پر انتہا الجسم ملاقی
ہوتا ہے بہرحال یہ سطوح جو اقتران مذکور سے پیدا ہوتے ہیں بنسبت اجسام کے امور انتزاعی ہیں پھر ان سطوح کو جو بنسبت عدم کے
ساتھ اقتران حاصل ہوتا ہے اور خطوط پیدا ہوتے ہیں تو وہ بنسبت ان سطوح کے انتزاعی ہیں پھر ان خطوط کے اقتران سے
جو نقاط پیدا ہوتے ہیں تو وہ ان خطوط کی نسبت انتزاعی ہیں علیٰ ہذا القیاس یہاں بھی یہی خیال فرمائیے اس میں
شک نہیں کہ اول انتزاعیات حقائق ممکنات خارجیہ کو قرار دیجئے جب یہ بات قرار پا چکی کہ حقائق ممکن حدود و فاصلہ بین الوجود
والعدم ہیں تو یہ بات آپکی سمجھ میں آ گئی ہوگی کہ یہ حدود بہ نسبت اس وجود محدود کے جو قبل اقتران معلوم غیر محدود تھا عوارض
ہیں اور وہ جوہر معروض اور کیوں نہو وجود حقیقی ہی عرض ہو تو یہ استغناء جو وجود کو بالبداہتہ تمام موجودات کے حاصل ہے اور وہ
احتیاج جو ساری موجودات کو اپنے تحقق میں وجود کی طرف بدرجہ کمال ہے منعکس اور منقلب سمجھئے اور جب یہ بات منقلب
ہو گئی تو پھر سیدھی ہی کونسی رہیگی اس جگہ سے ان لوگوں کے قول کی تصدیق ہوگئی جو کہتے ہیں العالم عوارض مجتمعۃ معروضہا
واحد غرض جوہر کوئی اگر ہے تو وجود مطلق ہے اور حقائق ممکنہ اگرچہ باعتبار ظاہر جوہر ہوں پھر عرض ہیں ہاں باہمہ جوہریت

اگر وجود کو بہ نسبت حقائق ممکنہ بالعرض مقابل بالذات کہئے تو بجا ہے مگر اس سے عرضیت مقابل جوہریت لازم نہیں آتی یہ بات جب مرکوز خاطر ہو چکی اور معلوم ہو گیا کہ حقائق ممکنہ حدود فاصلہ بین الوجود والعدم ہیں تو آپ کے لئے پھر اور اصل مطلب کو پھر لیجئے دیکھئے کس کس کو حقائق ممکنہ کے ساتھ اتحاد معدلی اور قرب معدنی ہے یہ بات تو لیجئے ظاہر ہے کہ حدود فاصلہ کو خارج وجود داخل اور داخل وجود خارج دونوں کے ساتھ انطباق ہے یعنی جیسے شکل مثلثی اور مربعی وغیرہ کے داخل و خارج میں دو سطحیں ہوتی ہیں اور پھر سطح داخل کی جانب خارج یعنی طرف ظاہر پر اور سطح خارج کی جانب داخل یعنی طرف باطن پر وہ شکل منطبق ہے ایسے ہی حقائق ممکنہ کو جو حدود فاصلہ بین الوجود والعدم ہیں بہ نسبت وجود داخل اور وجود خارج کے سمجھئے اتنا فرق ہے کہ جیسے اشکال معلومہ مثلث وغیرہ کو توجہ و میلان بجانب سطح داخل ہے ایسے ہی حدود فاصلہ مذکورہ کو بھی توجہ و میلان بجانب وجود داخل ہے اگرچہ انطباق مذکور مثل اشکال مذکورہ دونوں طرف برابر ہے بالجملہ خط مستدیر اور شکل دائرہ کو میلان بجانب داخل ہے اس لئے کہ خط مذکور اسی طرف کو جھکا ہوا ہوتا ہے علیٰ ہذا القیاس اشکال خطوط مستقیمہ میں خطوط کا میلان بجانب داخل ہے اتنا فرق ہے کہ خط مستدیر باوجود میلان مذکور خط واحد رہتا ہے اور خط مستقیم بعد میلان دوسرا خط کہلاتا ہے سو ایسا ہی حدود مذکورہ کو میلان بجانب وجود داخل ہے اور یہی وجہ ہے کہ اشکال مذکورہ میں بھی قیم اشکال وہ سطح داخل سمجھی جاتی ہے اسی واسطے مثل اشکال سطوح داخلہ پر بھی اطلاق دائرہ اور مثلث اور مربع شائع ہے اور حقائق ممکنہ میں بھی وہ وجود داخل ہی قیم اور معروض سمجھا جاتا ہے چنانچہ خود خداوند کریم فرماتے ہیں سنریہم آیاتنا فی الآفاق وفی انفسہم حتی یتبین لہم انہ الحق فقط فی الآفاق اور فی انفسہم کو غور سے دیکھئے تو یہی بات نکلتی ہے کہ ایک وجود خارج ہے اور ایک داخل ہے داخل فی الانفس ہے کہ اپنا وجود سمجھنا چاہیئے اور وجود آفاقی کو جو وجود خارج ہے وجود غیر بالجملہ مثل اشکال حقائق ممکنہ کو توجہ بجانب داخل ہے یہ بات یاد رکھئے اور یہ بھی یاد کیجئے کہ حاجت کی بنا عدم پر ہے اور در صورت حاجت جو عدم ہوگا تو اس عدم ہی کی مقدار کے موافق وجود درکار ہوگا ان دونوں باتوں کے سمجھنے کے بعد یہ بات آپ سمجھ میں آجاتی ہے کہ محبت منافع اور محبت جمالی اور محبت کمالی تینوں اس بات میں شریک ہیں کہ محب کی جانب عدم ہے ؎ زندہ معشوق است عاشق مردۂ جملہ معشوق است و عاشق پردۂ شرح اس معما کی یہ ہے کہ ہیاکل مذکورہ اور حدود مسطورہ جنکو حقائق ممکنہ کہئے ایک امر اعتباری ہیں اور وجود داخلی یا خارجی ہر چند اُن کیلئے قیم ہے لیکن پھر ایک امر مغایر ہے خارج تو خارج ہے پر وجود داخل بھی داخل حقیقت نہیں حقیقت حقائق مذکورہ سے خارج ہے اس حساب سے جو فرق خالق

ممنہ اگر نہ ہے تو عدم سے بتر ہے اس صورت میں جس موجود کا وجود بقدر جوف حقائق ممکنہ ہوگا مثل وجود داخل
محبوب ہوگا فرق ہوگا تو اتنا ہوگا کہ وجود داخل قسم ہیاکل مذکورہ ہے اور ہیاکل مذکورہ کو اپنے تقوم میں اس وجود کی
حاجت ہے اور وجود مباین بشرطیکہ بقدر جوف حقائق ہو قسم حقائق نہیں لیکن انطباق باطن ہیاکل اور ظاہر
وجود دونوں جگہہ برابر موجود ہے اب ایک اور بات سنئے صادق علی کثیرین دو قسم پر ہے ایک بطور انقسام دوسرا
بطور انطباع قسم اول وجود اور اقسام وجود میں موجود ہے اور قسم دوم حدود فاصلہ مذکورہ میں مشہود ہے اور کیوں
نہو ہیاکل مذکورہ مثل اشکال ہندسہ دائرہ و مثلث وغیرہ بطور انقسام کثیرین پر صادق نہیں آسکتے آخر یہ بات
تو کودن بھی جانتے ہیں کہ خطاستدیر یا خطوط مثلث وغیرہ کو تقسیم کیجئے تو پھر دائرہ اور مثلث معدوم محض ہو جاتا ہے
خارج قسمت پر صادق آنا تو درکنار خطاستدیر کہ جو پورا دائرہ ہو اگر تقسیم کیجئے تو پھر دائرہ نہیں رہتا نہ چھوٹا نہ بڑا ان
قوس ہو جاتی ہے علی ہذا القیاس مثلث وغیرہ کو سمجھئے البتہ مظاہر کثیرہ اور مرایا متعددہ میں ایک قطر کا دائرہ اور
ایک مقدار کے تین یا چار خطوں کا مثلث یا مربع ظاہر اور مرئی ہو سکتا ہے لیکن ظاہر ہے کہ یہ تکثر اگر راجع ہے تو
مظاہر کیطرف راجع ہے ظاہر اس تکثر سے برطرف ہے اس کی وحدت میں ہرگز کچھ فرق نہیں آیا ورنہ یہ تکثر اگر حدود
مذکورہ در اشکال مذکورہ کو بھی آدبائے تو پھر تصویر سے ذی تصویر کا پہچاننا اور یہ کہنا کہ یہ زید کی شکل ہے یا عمرو
کی قابل اعتبار نرہے بالجملہ اشکال اور ہیاکل کی وحدت زائل نہیں ہوتی ہاں جیسے جزئیات کا انطباع بہت
سے آئینوں میں ممکن ہے اور اس انطباع سے ان کی وحدت میں فرق نہیں آتا بلکہ باوجود بقاء وحدت مظاہر
کثیرہ ہو جاتی ہیں ایسے ہی حدود فاصلہ کو سمجھئے بلکہ حدود فاصلہ اور ہیاکل مذکورہ اگرچہ کلیات ہی کے ہیاکل
کیوں نہوں ہمیشہ جزئی ہوتے ہیں وجہ اس کی ظاہر ہے مفہومات کلیہ میں انکے افراد متمیز نہیں ہوتے اور اوصاف
کلیہ میں بہت سے موصوف شریک ہوتے ہیں اور مفہومات جزئیہ اور اوصاف شخصیہ میں کوئی شریک نہیں ہوتا
اور اسی وجہ سے موصوف کو غیر موصوف سے تمیز دیدیتے ہیں ہاں باوجود اس تمیز کے پھر مظاہر کثیرہ میں ظہور کر سکتے ہیں
چنانچہ آئینوں کی مثال سے واضح ہے سو جب مابہ التمیز بقدر مذکور جزئیت ٹھیری تو جہاں ماسوائے تمیز حاصل ہوگی
جزئیت آجائیگی اب دیکھئے کہ حدود مذکورہ اور ہیاکل مسطورہ اگر کلیات کی ہیاکل بھی ہوتی ہیں تو ان کلیات کو
ان کلیات کے ماسوا سے تمیز ضرور دیتی ہیں باقی وہ تکثر جو کلیات میں مشہود ہے وہ ہیاکل کلیات کا تکثر نہیں بلکہ
معروضات ہیاکل یعنی وجودات داخلہ کا تکثر ہے یعنی جیسے خطاستدیر دائرہ میں بعد تقسیم صدق علی کثیرین ممکن نہیں
ہاں معروض خطاستدیر جو سطح داخل ہے اگر ہزار ٹکڑوں پر بھی تقسیم ہو جائے تو بعد تقسیم بھی اسکے ٹکڑے سطح ہی بنتے ہیں

ایسے ہی ہیاکل کلیات اور داخل ہیاکل مذکورہ یعنی وجود محدود کو سمجھئے اول یعنی ہیاکل کا کثیرین پر صادق آنا بعد
تقسیم ممکن نہیں اور ثانی یعنی وجود داخل بعد تقسیم بھی کثیرین پر صادق آتا ہے اور جزئیات میں ہیکل اور داخل ہیکل
دونوں میں انقسام ممکن نہیں اس کی ایسی مثال ہے جیسے فرض کیجئے ایک دائرہ کے اندر چھوٹے دائرے بناتے
بناتے چلے جاؤ یہاں تک مرکز تک نوبت پہنچ جائے سو مرکز کے برابر کا دائرہ جیسے مثل دوائر کبیرہ اور دوائر کی
طرف منقسم نہیں ہو سکتا ایسے ہی اس کا داخل یعنی مرکز بھی منقسم الی کثیرین نہیں ہو سکتا بالجملہ ہیاکل کلیات کی
ہوں یا جزئیات کی سب جزئی ہیں باقی داخل ہیاکل اگر قابل انقسام ہے تو کلی ہے ورنہ جزئی اور کلی طبعی بھی
داخل ہیاکل کلیات ہے جو ضمن افراد یعنی ہیاکل جزئیہ میں موجود ہے اور جیسے سطح دوائر میں نقاط غیر متناہیہ
نکل سکتے ہیں ایسے ہی کلیات طبعیہ میں ہیاکل جزئیہ الی غیر النہایۃ متصور ہیں اور اگر سطح دوائر میں نقاط متساویہ
بالمرکز غیر متناہی نہیں ہاں بوجہ کثرت قابل حصر و احصا نہیں تو کلیات طبعیہ کو بھی ایسا ہی سمجھئے اور اس تقریر سے
یہ بھی واضح ہو گیا کہ کسی دائرہ میں دوائر مرکزیہ تجویز نہ کئے جاویں تب بھی دائرہ مذکورہ کے تحقق میں کچھ شک
نہیں ایسے ہی کلیات طبعیہ کا تحقق بھی ہیاکل جزئیہ پر موقوف نہیں غرض کلیات طبعیہ ضمن افراد و جزئیات میں
بالضرور موجود ہیں یہ معنی نہیں کہ جزئیات ہی میں منحصر ہیں یا جزئیات پر موقوف ہیں غرض کلی طبعی داخل
ہیاکل کلیات ہے جس کے حصص جزئیات میں منقسم ہوتے ہیں اور خود ہیاکل کلیات طبعیہ باعتبار اصل کے
جزئی ہیں ہاں باعتبار ظہور کے کلی یعنی مظاہر کثیرہ میں ظاہر ہو سکتی ہیں چنانچہ اوپر مرقوم ہو چکا اور جنس جس کو
سنا ہوگا قلیل و کثیر پر برابر صادق آتی ہے وہی ہیاکل کلیات طبعیہ ہیں جیسے چھوٹی تصویر ہو یا بڑی
ایک ذی تصویر پر سب برابر منطبق ہیں کیونکہ یہ چھٹائی بڑائی غور کیجئے تو مظہر کی ہے ظاہر ان بلاؤں سے منزہ
ہے بلکہ کوسوں دور ہے گو عقل غلط انداز بوجہ اختلاط ظاہر و مظہر اس کی بلا اس کے سر دھر دے ایسے ہی ہیاکل
کلیات بسبب مجموعہ حصص پر صادق آتی ہیں جنکو کلیات طبعیہ کہئے ایسے ہی ان کے حصص پر صادق آتی ہیں خواہ
وہ حصص بڑے ہوں یا چھوٹے اس سے اہل فہم سمجھ گئے ہونگے کہ اطلاق طبعی تو جبھی تک باقی رہتا ہے جب تک
سارے حصے فراہم ہوں اور مجموعہ میں سے کچھ کم نہ ہو اور اطلاق جنسی جیسا در صورت اجتماع حصص تھا ایسا ہی بعد
تقسیم بھی باقی رہتا ہے وجہ اس تفرق احوال کی یہ ہے کہ اطلاق کے لئے وجود مطلق ضرور ہے سو طبیعت میں تو
بعد تقسیم نقصان آ جاتا ہے طبیعت کاملہ رہتی ہی نہیں جو اس کے احوال باقی رہیں اور ہیکل میں بعد تقسیم یہ فرق
نہیں آتا جب اس تحقیق سے فراغت پائی تو اب عرض یہ ہے کہ باطن ہیکل اور ظاہر وجود داخل ہیکل تو حقیقتاً ایک

ایک ہی ہیں بلکہ اُس ہیکل کو جدا لحاظ کرو جیسے باعتبار انتزاع ممکن ہے یا وجود ذہنی کے سلسلہ قائم ہیں باوجود
خارج کے ساتھ متحقق خیال کرو تینوں صورتوں میں وہ ایک شے واحد ہے لیکن یہ ہیئت جو ہیکل مذکور کی
ہیئت ہے اگر فرض کرو کسی موجود مبائن میں ہو تو بظاہر یہ دونوں ہیکلیں مبائن یکدیگر معلوم ہوتی نہیں
لیکن تقریر بالا سے اہل فہم کو یہ واضح ہو گیا کہ یہاں بھی وہی اتحاد ہے اس تقریر سے واضح ہو گیا ہو گا کہ تشخص
یعنی مابہ التشخص ممکنات میں بھی عین ذات متشخص ہے بالجملہ اس صورت میں کسی حقیقت ممکنہ کو بھی ہیکل
مذکور کو اگر حیات و لوازم حیات مثل ادراک و محبت وغیرہ میسر آئیں تو لاجرم اول اپنی محبت ہو گی بعد میں
متحد المعدن اور قریب المعدن کی محبت پیدا ہو گی لیکن تحقیق مذکور سے یہ صاف ثابت ہو گیا کہ جیسے در صورت
انتزاع اپنی محبت ہے ایسے ہی صور ثلاثہ باقیہ میں بھی اپنی ہی محبت ہے غیر کی محبت نہیں وجہ اسکی وہی
ہے کہ ہیاکل معلومہ میں تعدد فی حد ذاتہ نہیں ہوتا اگر ہوتا ہے تو اس کے مظاہر میں ہوتا ہے اور اگر بالفرض
کوئی عقل کا پورا ہٹ دھرمی پہ آئے اور ہیاکل کے تکثر انقسامی کا قائل ہو جائے اور اس تکثر ظہوری کو تکثر
انطباعی کو جسکا ذکر اوپر آ چکا ہے بتاویلات تقسیم انقسامی بنائے تو ہمارا کیا نقصان محبت پھر بھی رہیگی
وجہ محبت اتحاد ذاتی نہ سہی قرب معدنی اور اتحاد معدنی سہی اتنا فرق ہو گا کہ در صورت اولی محبان جمالی کا
یہ ولولہ کہ بسا اوقات اشتیاق محبوب یا فراق مطلوب میں جان پر کھیل جاتے ہیں اور اس کے سامنے اپنی جان
کو کچھ خیال میں نہیں لاتے بے کھٹکے موجہ ہو جائے گا اور در صورت ثانیہ غلبہ عروض کا قائل ہونا پڑیگا یعنی جیسے آب
وغیرہ اشیاء باردہ میں حرارت عارضہ کا کبھی یہ غلبہ ہو جاتا ہے کہ برودت ذاتی کا پتہ بھی نہیں لگتا ایسے ہی بسا اوقات
محبت عارضہ کا جو محبت غیر ہے کبھی عشاق پر یہ غلبہ ہو جاتا ہے کہ محبت ذاتی یعنی اپنی جان کی محبت کا کچھ نشان
نہیں ملتا باقی رہی یہ بات کہ محبت جمالی کجا اور سخن وحدت انطباق ہیاکل وغیرہ کی تحقیقات کجا سو اسکا یہ جواب
ہے کہ محبت جمالی اور محبت کمالی دونوں کی علت وہ انطباق باطن ہیکل اور ظاہر جمال و کمال ہے کیونکہ اہل جمال و کمال
قیم وجود ہیکل تو ہوتی ہی نہیں بلکہ موجودات مبائنہ ہوتی ہیں اور باینہمہ انکی محبت کسی احسان پر موقوف
نہیں ہوتی بلکہ احسان اور الطاف کی طلب اگر ہوتی ہے تو بعد محبت ہوتی ہے اور ہر محبت یا اپنی یا کسی بیگانہ کی ہوگی
اور بیگانہ کی محبت بھی یا بالذات ہوگی یا بالعرض ہوگی پھر بالعرض بھی ہے تو وہ غیر یا مبادی حصول محبوب ہے
جیسے احسان میں ہوتا ہے یا فقط اضافت الی المحبوب باعث محبت غیر ہے جیسے اشیاء مضافہ الی المحبوب
کی مثل التعامہ بے جامہ مکان وغیرہ کی محبت کمالی و جمالی محبت میں ہوتی ہے سو اہل کمال یا جمال کی محبت ظاہر ہے

کہ بالعرض تو نہیں احسان تو معلوم ہو چکا کہ یہاں باعث محبت نہیں یہی اضافت مطلقہ الی المحبوب اس کیلئے کوئی محبوب اصلی چاہیئے جس کی نسبت اس کے ترک محبت کی باعث ہو اس صورت میں یا اپنی محبت کہیئے سو یہ تو بے اس بات کے متصور نہیں کہ حقیقت محب اور حقیقت محبوب یعنی دونوں کی ہیکلیں ایک ہوں فقط یہ تغائر اضافی یعنی یہ بات کہ یہ ہیکل اس مادہ میں ظاہر ہے یا اس میں جس کی حقیقت وہی تکثر انطباعی ہی باعث تکثر ہو گیا ہے اور یہ تکثر بوجہ اضافت ایسا ہو جیسا ایک شخص کسی کا بیٹا کسی کا باپ ہو جیسے وہاں شخص واحد باعتبار اضافات کثیرہ اور مضافات کثیرہ کثیر معلوم ہوتا ہے ایسا ہی یہاں بھی سمجھئے اور اگر اپنی محبت نہیں بلکہ غیر کی محبت ہے تو محب اور محبوب میں اتحاد معدن یعنی قرابت معدنی ضرور ہے لیکن یہ بات بخوبی تحقق ہو چکی کہ حقیقت ممکن فقط وہ حدود فاصلہ یعنی ہیاکل عارضۂ وجود ہیں وجود داخل و خارج دونوں اُس سے خارج ہیں اس صورت میں ناچار ہو کر اسکا قائل ہونا پڑیگا کہ ہیاکل وجود یعنی حقائق ممکنہ کو کسی کلی طبعی کا حصہ کہیئے وہ کلی طبعی ان دونوں کا معدن ہو اور محب و محبوب دونوں اُس میں مشترک ہولیں سو یہ بات بدلائل سابقہ باطل ہے اور نیز باین خیال باطل ہے کہ ہیاکل مذکورہ کا معدن نفس وجود تو ہو ہی نہیں سکتا ورنہ سارے احکام وجود مثل ازلیت و ابدیت و استغنا جنکا اوپر ذکر آچکا ہے ہیاکل کیلئے مسلم ٹھیرینگے کیونکہ سوائے اطلاق طبعی تمام احکام کلی حصص منقسمہ میں موجود ہوتے ہیں ورنہ اقسام نہیں پھر اقسام نہ ہیں علی ہذا القیاس عدم بھی معدن ہیاکل نہیں ہو سکتا ورنہ احکام عدمیہ مثل بطلان و استحالۂ تحقق وغیرہ لازم آئیں ہو نہو ہیاکل کا معدن اور ہیاکل ہوں اس صورت میں یا سلسلۂ اضافت الی غیر النہایۃ جائیگا یا کہیں اختتام پائیگا لاتناہی کا بطلان تو پہلے ہی معلوم ہے باقی اختتام کے بطلان کی وجہ بھی ظاہر ہے کیونکہ کسی ہیکل کو اگر کسی دوسرے ہیکل کے نسبت معدن یعنی کلی طبعی کہیئے گا تو صدق جزئیات کے لئے انقسام کی ضرورت پڑیگی سو انقسام کا حال پہلے سے معلوم ہو چکا کہ حدود فاصلہ میں بالمنظور نہیں ہو سکتا کہ بعد تقسیم اقسام میں اپنے مقسم کا وجود بھی باقی رہے غرض ہیاکل میں اشتراک طبعی ممکن نہیں جو قرابت معدنی متصور ہو اور اگر بالفرض مان بھی لیجئے تب بھی ہیاکل کو اگر قرابت معدنی ہوگی تو ہیاکل ہی کے ساتھ ہوگی اور کوئی ایک ہیکل دونوں میں مشترک ہوگی اور بالضرور دونوں پر برابر صادق اور منطبق ہوگی کیونکہ امر مشترک کو صدق علی القسمین لازم ہے اور صدق کو انطباق ضروری ہے ورنہ اگر انطباق نہو تو کوئی کیوں نہ ہر کسی پر صادق آیا کرے صادق آنے نہ آنے میں فارق فقط یہی انطباق ہے مگر یہ بھی ظاہر ہے کہ اگر ایک شئے دو چیز پر منطبق ہوگی تو وہ دونوں آپس میں بھی ایک دوسرے پر منطبق ہونگی اس صورت میں ما بہ الاشتراک عین ما بہ الوحدت

[illegible]ـلت یعنی امر مشترک اور مقسم قرار دیا تھا وہ نہیں ذات مشترکین یعنی ذات قسیمین نہ تھا کیونکہ بالاشتراک اسکو قرار دیا تھا جو دونوں پر منطبق ہو سو وہ نہیں تو کوئی ذات ایسی ہے جو سب پر منطبق نکلی لیکن یہ تو ہو ہی نہیں سکتا کہ کسی کی ذات اس میں اور اُس میں مشترک ہو ورنہ کلیۃ الجزء اور جزئیۃ الکل اور جسکو ذات فرض کیا تھا اُس کا ذات نہونا وغیرہ ہے اور اسی قسم کے مفاسد لازم آئیں گے چنانچہ ظاہر ہے اسلئے بالضرور یہی ہوگا کہ منطبقین میں وحدت ذاتی ہو اور تغایر اضافی الغرض اگر محبت جمالی میں محبوب عین محب ہوتا ہے تب تو قصہ کوتاہ ورنہ در صورت تغایر پھر وہی اتحاد اجمالی کا الزام آئیگا اور وحدت ذاتی کا قائل ہونا پڑیگا بالجملہ محبت جمالی میں محب محبوب باہم منطبق ہوتے ہیں بلکہ عین یکدیگر ہوتے ہیں۔

چنانچہ باتحاد متعددہ ثابت ہو چکا اور کیوں نہو مصداق جمال یہ ہیاکل اور حدود فاصلہ ہی ہوتی ہیں ظاہر ہے کہ مادہ بدن انسانی اگر بشخصہ باقی رہے پر یہ ہیئت بدلجائے موڑ توڑ کر یوں ہی ایک گارے کا پنڈ بنالیں تو پھر جمال معدوم ہو جاتا ہے اور آئینہ میں باوجودیکہ مادہ بدنی ہرگز نہیں جمال بحال خود باقی ہے علی ہذا القیاس تصویر میں خیال فرمایئے کیونکہ مادہ تصویری اگرچہ مادہ ہے پر وہ مادہ نہیں حالانکہ جمال وہی ہے اس سے صاف ظاہر ہے کہ مصداق جمال فقط ہیاکل ہیں مادہ بدنی کو اس میں کچھ دخل نہیں اس صورت میں ہیکل محب اور ہیکل محبوب میں انطباق ممکن ہے رہی کمال کی حقیقت سو وہ اگر دیکھیے ایک نوع کی ہیکل ہے ظاہری نہیں باطنی سہی بلکہ جمال ظاہر اور کمال باطن میں دیکھیے تو ارتباط ظاہریت و مظہریت ہے کمال ظاہری اور جمال مظہر چہرۂ انسانی کو دیکھئے کہ ایک مجموعۂ اعضا ہے جب یہ اعضائے معلومہ بہ ترتیب و تناسب معلوم ہوکر صورت جمال ہو جاتے ہیں لیکن اعضاء معلومہ میں سے جسکو دیکھئے ایک کمال کا مظہر ہے آنکھ قوت باصرہ کے لئے کان قوت سامعہ کیلئے اور کیوں نہو صورت بغرض معنی مطلوب ہے لیکن ظاہر ہے کہ قویٰ مذکورہ وجود میں سب میں وجود مشترک ہے اور وجود اقسام ہیاکل میں نہیں ورنہ اُس کے لئے بھی کوئی وجود چاہیئے اس لئے کہ ہیاکل یعنی حدود فاصلہ کیلئے کوئی مقسم محدود چاہیئے سو وجود سے اوپر کوئی مفہوم عام نہیں جسکی تحدید اور تقسیم کیجائے یا وجود ہوگا یا اور کوئی مفہوم وجود سے خاص ہو سو یہ دونوں صورتیں بالبداہت باطل ہیں بالجملہ وجود اقسام ہیاکل میں سے نہیں اور تقسیم بے تحدید ممکن نہیں لیکن پہلے معلوم ہو چکا کہ کلی طبعی کے سب احکام سوا اطلاق کے اقسام میں ہونے چاہئیں ورنہ پھر اُس کی قسم ہی کیوں ہونگی قسم کو تو قسم جب ہی کہتے ہیں کہ احکام مقسم اسمیں موجود ہوں قطرہ میں اگر پانی کے آثار و لوازم مثل سیلان و تبرید تار و غیرہ نہوتے تو اسکو پانی اور پانی کی قسم کوئی نہ کہتا الغرض یہاں ہمارے وجود من حیث ہو تو قطع نظر حدود لاحقہ کے سب کے سب یکساں ہیں ہاں باعتبار حدود فاصلہ جو اُن کو لاحق ہوتی ہیں اپنے مقسم سے بھی متمیز اور ایکدوسرے سے بھی متمیز لیکن ظاہر ہے کہ ایک کو باصرہ کہنا اور ایک کو سامعہ

خود اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہ دونوں نام مابہ الامتیاز ہیں سو جب یہ بات ٹھیری کہ وجود تمام کمالات میں امر مشترک ہے اور امر مشترک مابہ الامتیاز نہیں ہو سکتا مابہ الامتیاز ہو سکتی ہیں تو وہ حدود و فاصلہ ہو سکتی ہیں تو لاجرم مصداق باصرہ و سامعہ وہ حدود ہی ہونگی مگر چونکہ حدود بے محدود متصور نہیں اس لئے وجود کی ہیاکل میں ضرورت ہے معہذا وجود روح اور مغز ہیاکل ہے اور ہیاکل بمنزلہ پوست اور جسم سو جیسے پوست بے مغز اور جسم بے روح بیکار ہے ایسے ہی ہیاکل مذکورہ بے وجود بیکار ہیں بالجملہ ماورائے وجود جتنے مفہوم وجودی ہیں سب از قسم ہیاکل ہیں کمال ہو یا جمال ہو کیسا ہو ممکن کا ہو یا واجب کا ہو فرق اتنا ہے کہ وجود ذات غلہ ہیاکل ممکن میں اپنے حساب سے عرضی تھے اور واجب میں ذاتی چنانچہ وجود واجب کے ذاتی اور وجود ممکن کے عرضی ہونے کی بحث اس رسالہ میں بہت سے سیاقوں سے آچکی ہے انشاء اللہ تعالیٰ اس تقریر سے خلق اللہ آدم علی صورتہ میں جو بظاہر استبعاد تھا کسیقدر زائل ہو گیا ہوگا اگر اندیشہ تطویل نہوتا تو بندۂ درگاہ اس بحث کو بقدر فہم ناقص اور بھی دراز کرتا چونکہ اصل مطلب ہاتھ سے نکلا جاتا ہے ناچار ہے اور اس لئے وہ بات جو قابل بیان ہے بیان کرتا ہے شاید کسیکو یہ شبہہ ہو کہ ہیئت جمالی عوارض جسم میں سے ہے اور محبت احوال روحانی میں سے جسم کو جسم سے اور روح کو روح سے اگر انطباق ہو تو ہو روح کو جسم سے انطباق کے کیا معنی کمالات کو تو یوں بھی کہسکتے ہیں کہ اجزاء روحانی ہوں جیسے اعضاء معلومہ چشم و گوش اعضاء جسمانی ہیں پر روح اور جسم میں انطباق کی کوئی صورت نہیں اسلئے یہ ہیچمدان عرض پرداز ہے کہ اول تو انطباق بین الشیئین کو یہ لازم نہیں کہ اگر ایک جسم ہو تو دوسرا بھی جسم ہی ہو دیکھئے قوئی باطنہ مثل قوت باصرہ اور قوت سامعہ اعضاء ظاہرہ چشم و گوش کے ساتھ ایک انطباق رکھتے ہیں اور پھر دونوں جسم نہیں بلکہ ایک جسم ہے تو ایک کیفیت علی ہذا القیاس نقوش قرطاسی کو الفاظ کے ساتھ اور الفاظ کو معانی کے ساتھ اور معانی کو محکی عنہ کے ساتھ لاجرم ایک انطباق ہے اور پھر منطبق اور منطبق علیہ میں اتحاد نوعی تک نہیں الغرض اس جگہ انطباق سے وہ انطباق مراد نہیں ہے جو بین الجسمین ہو بلکہ انطباق سے انطباق عام مراد ہے اور یہ بھی نہ سہی کلام انطباق ہیاکل میں ہے اور ہیاکل کا حال معلوم ہے کہ وہ حدود و فاصلہ بین الوجود والعدم ہیں اور ہر وجود مفہوم واحد ہے تو لاجرم اسکے مصداق میں وحدت نوعی ہوگی جیسے سطح جسم وغیرہ میں وحدت نوعی ہے علی ہذا القیاس عدم مفہوم واحد ہے اور اس کے لئے اگر کوئی مصداق بھی بوجہ انتزاع ذہن ہوگا تو وہ بھی نوع واحد ہوگا اس صورت میں اگر ہیاکل میں انطباق ہوگا تو اس انطباق کے

. . . .

وجود داخل ہیاکل منطبقہ کی طرف اضافت ہوگی یا نفس ہیاکل کی طرف اضافت ہوگی درصورت اولیٰ منطبق اور
منطبق علیہ نوع واحد ہے اور درصورت ثانیہ ہر چند احتمال تعدد نوعیت ہے لیکن ہم بھی یہ نہیں کہتے کہ تعدد کو ہیاکل
کے ساتھ انطباق نہیں کہ جہاں انطباق ہے وہاں بھی نوعیت ہی ہے مگر جیسے آئینہ ہائے مختلفہ میں شکل ایک ہی مختلف
معلوم ہوتی ہے کسی میں چھوٹی کسی میں بڑی کسی میں ٹیڑھی کسی میں جون کی تون کسی میں کسی رنگ کی اور پھر باایں ہمہ
وہ وحدت اصلی بحال خود باقی ہے علیٰ ہذا القیاس ہیکل احد روح میں اور طرح ظہور کرے اور جسم میں اور طرح تو کیا بعید
رہا یہ شبہ کہ مصداق روح وجسم وجود معروض ہیاکل ہے تو کیا سبب کہ معروض واحد عارض واحد اس قدر تفاوت ہے
کہ ایک روح دوسرا جسم ہے اور اگر مصداق روح وجسم نفس ہیاکل عارضہ للوجود ہیں تب بھی یہی خرابی کیونکہ انطباق اتحاد
ہیاکل کو مقتضی ہے اور وجود خود واحد ہے سو اس شبہ کا یہ جواب ہے کہ بارہائے وجود کے لئے ایک ہی ہیکل نہیں
ہوتی بلکہ ہیاکل متعددہ متوارد اور مجتمع رہتے ہیں ایسی کوئی جنس عالی سے لیکر نوع سافل تک مثلاً مجتمع ہیں
اور یہ بات پہلے واضح ہو چکی ہے کہ مصداق موجودات خاصہ وہ ہیاکل ہیں نفس وجود نہیں ورنہ یہ تمائز مشہود قطع نظر ہیاکل
سے نفس وجود میں متصور نہیں اور یہ بھی ظاہر ہے کہ اجناس و انواع سب موجودات خاصہ میں سے ہیں اس لئے یہ ضرور پڑا کہ
ایک ایک جزئی میں ہیاکل متعددہ موجود ہوں اس صورت میں انکی ایسی مثال ہوگی کہ دائرہ یا مربع و مخمس وغیرہ میں مثلث
وغیرہ اشکال معلوم بنائے جائیں سو ظاہر ہے کہ دائرہ میں اگر مثلث بنے گا تو اور صورت ہو جائیگی اور مربع بنے گا تو اور
جلوہ نمایاں ہوگا علیٰ ہذا القیاس مربع میں اگر شکل مثلث بنے گی تو اور ہیئت پیدا ہوگی اور اگر دائرہ مربع بنایا جائیگا
تو اور ہیئت ظاہر ہوگی سو اگر ایک مقدار کا مثلاً ایک مربع ایک دائرہ میں بنایا جائے اور اسی مقدار کا مربع کسی دوسرے
بڑے مربع میں بنایا جائے تو دونوں جگہ گو ایک مربع ہے مگر چونکہ اس کے ساتھ ایک جگہ ایک ہیکل ہے اور دوسری جگہ دوسری
ہیکل تو حاصل جمع بلکہ حاصل ضرب دونوں کا جدا جدا ہوگیا سو اسی طرح روح اور جسم میں بھی خیال فرمائیے یعنی ایک ہیکل جس کے
اعتبار سے انطباق متصور ہے ہیاکل متباینہ کے ساتھ مع انواع مختلفہ میں مجتمع ہوئے روح میں اسکے ساتھ اور ہیکل ہے
اور جسم میں اور اور حاصل ضرب دونوں کا متباین ہے جس کے باعث اس قدر اختلاف معلوم ہوتا ہے مگر ہم ظاہر بین
حاصل ضرب کو حاصل ضرب سے منطبق کرنا چاہتے ہیں اس لئے یہ استبعاد پیدا ہوتا ہے کہ روح کہاں جسم کہاں ایسے تفاوت پر
انطباق کے کیا معنی یہ باتیں تو اتحاد نوعی کو مقتضی ہیں اگر منطبقین کو فقط جدا لحاظ کر کے تطبیق دیں تو یہ غلطی پیش
نہ آئے اس تقریر کے بعد خلق اللہ آدم علی صورتہ کے معنی بہ نسبت سابق اور واضح ہو گئے جب شبہ مرقومہ بالا
منقطع ہوگیا تو لازم یوں ہے کہ ایک اور شبہ کا بھی جواب دیا جائے وہ یہ ہے کہ بنائے محبت جب انطباق پر ہوئی تو

کیا وجہ ہے کہ ایک عاشق ہوتا ہے تو دوسرا معشوق یہ فرق تو جسکے سامنے فرق زمین آسمان بھی گرد ہے
اس بات کو مقتضی ہے کہ اتحاد نوعی درکنار اتحاد جنسی بھی نہ ہوا اور وہ اتحاد جس پر بنائے محبت ہے چنانچہ
انطباق مذکور سے ظاہر ہے اس بات کا خواہان ہے کہ عاشق و معشوق میں اتحاد نوعی بلکہ اتحاد شخصی ہو کیونکہ
اتحاد ہیاکل منطبقہ اوپر ثابت ہو چکا ہے اس صورت مین لازم ہے کہ من کل الوجوہ دونون کا ایک حال ہو فرق
التجا و استغنا اور یہ تفاوت ناز و نیاز فیمابین یکجہ گیر نہو جب تقریر شبہہ معلوم مرقوم ہو چکی تو اب اسکے جواب کی
طرف بھی توجہ لازم ہے اس لئے ناظرین اوراق کی خدمت مین یہ گذارش ہے کہ فرق ظاہر و باطن ہیاکل اوراد
مذکورہ کچھ دقیق و خفی نہین جو بیان کیجئے کون نہین جانتا کہ ایک کو محدب ایک کو مقعر کہتے ہیں علی ہذا القیاس
یہ بات بھی واضح ہے کہ حدود فاصلہ کو اپنے داخلات کی طرف میلان اور خارجات سے ایک نوع کا انحراف ہوتا ہے
دائرہ کو دیکھئے کہ سطح داخل پر گویا گرا پڑتا ہے اور رُخ سطح داخل کو دیکھو کہ اُس سے کیسا بھرا ہوا ہے اور اس کے
مُنہ کو دیکھو کہ اُس سے کیسا مُڑا ہوا ہے علی ہذا القیاس رخ سطح خارج کو دیکھو کہ ہمہ تن اُس کی طرف متوجہ ہے
اور رُخ دائرہ کو دیکھئے کہ اُس کی طرف ہرگز توجہ نہیں سو ایسے ہی ہیاکل ممکنہ کو سمجھئے چنانچہ کسیقدر اسکی طرف
اشارہ پہلے بھی گذر چکا ہے الغرض فرق نیاز و بے نیازی اور تفاوت ناز و نیاز سے اتحاد حقیقت باطل نہین ہوتا
جمال ظاہر میں از بسکہ جانب ظاہر مشہود ہوتی ہے اور وقت مشاہدہ جو ایک قسم کا علم ہے حصول جمال مشہود جو
اس علم مین معلوم ہے بنفسہ یا بالشبحہ ضرور ہے تو لاجرم صورت جمالی کو ایک نوع کا دخول مدرکہ ناظرین حاصل
ہوگا سو اگر مابہ الادراک خود ذات مدرک یعنی روح ہے تب تو مطلب ظاہر ہے ورنہ لاجرم کوئی صفت ذاتی اور قوت
اصلی ہوگی کیونکہ علم و ادراک سے مراد انکشاف ہے اور ظاہر ہے کہ تمام معلومات بذات خود منکشف نہین اور
بعض اشیاء اگر بذات خود منکشف بھی ہوں تو کیا ہے ہمارے تمہارے لئے بھی تو کوئی مبدا انکشاف چاہیئے
اندھے کو آفتاب کی روشنی کیا مفید ہے معہذا عالم و معلوم مین معلوم مفعول ہے اور ظاہر ہے کہ مفعول ہمیشہ معروض اُس
صفت کا ہوتا ہے جو فاعل کی طرف سے آتی ہے سو وہ صفت اگر فاعل میں بھی عرضی ہو تو اُسکو فاعل کہنا ہی
غلط ہے کیونکہ فاعل وہ ہوتا ہے جسکے ساتھ کوئی صفت قائم ہو اور صفات عرضیہ معروض کے ساتھ قائم نہیں ہوتین بلکہ
معروض پر واقع ہوتی ہین قیام سے تو اسجگہ یہ مراد ہے کہ جیسے اشجار قائمہ کی بیخ زمین مین ہوتی ہے اور تمام بوجھ بار
اُنکا اسپر ہوتا ہے اسیطرح صفات قائمہ بھی اپنے موصوفات سے خارج ہوتی ہوں اور اُنکی جڑ ذوات موصوفات
مین ہو اور اُن کے تمام آثار و لوازم اُن کی طرف راجع ہوں سو یہ بات بجز موصوف بالذات کے اور کسی مین

متصور نہیں بالجملہ موصوف بالعرض کیلئے کوئی موصوف بالذات ضرور ہے سو وہی فاعل ہے اس صورت مین معلوم
مین اگر صفت انکشاف بالعرض آئی ہے چنانچہ اُسکا مفعول ہونا بھی اس بات کا گواہ ہے تو لاجرم عالم میں جو
اس باب میں فاعل ہے وہ انکشاف ذاتی ہوگا جیسے نور آفتاب کے ساتھ قائم ہے ایک نور جسکو بوجہ انکشاف علمی
مبداء انکشاف کہیے اسکے ساتھ قائم ہوگا اور موافق تحریر بالا بالضرور اسکی جلی ذات عالم مین مرکوز ہوگی اور لاجرم ایک
نوع کا دخول ذات عالم مین اسکو حاصل ہوگا اس تقریر سے واضح ہوگیا ہوگا کہ مبداء انکشاف اس صفت کو کہنا چاہیے
مگر ہان لامشاحۃ فی الاصطلاح چاہو صورت کو مبداء انکشاف کہو جو حقیقت مین معلوم ہے چاہو کیفیت انجلائیہ کو
جو لاحق علم میں سے ہو مگر جب اصطلاح مین کچھ مواخذت نہین تو ہم بھی در باب اصطلاح مذکور بوجہ توافق معنی اصلی بدرجۂ
اولی مجاز ہونگے اس لئے عرض ہے کہ ہماری کلام مین جب کہین یہ لفظ علی الاطلاق آئے تو صفت مذکورہ مراد ہوگی
اور کبھی کبھی اُس کو وجود علمی اور وجود ذہنی سے تعبیر کرینگے اور وجہ اس تسمیہ کی اس مضمون اور مضامین آئندہ سے واضح
ہوجائیگی بالجملہ معلوم جبکا دخول مابہ الادراک والانکشاف مین لاجرم مسلم ہے ذات عالم مین بدرجۂ اولی داخل ہوگا کیونکہ
داخل کے داخل کو دخول فی المدخول بالاولی لازم ہے اور یون تسلیم نہیں کرتے تو ہم بھی بجبر انشاء اللہ تسلیم کرا دینگے
سنئے عروض کیلئے ضرور ہے کہ صفت عارضہ معروض کو لاحق ہو سو اگر مابہ الانکشاف ہیاکل ممکنہ کو لاحق ہوگی تو دو
حال سے خالی نہیں یا مابہ الانکشاف داخل ہیاکل ہوگا یا خارج ہیاکل ہو یا داخل بھی ہو خارج بھی ہو آخر کی دو صورتوں
میں تو دخول ہیاکل ظاہر ہے باقی شکل اول کا اگر مطلقاً ہم انکار نہیں کرتے تو اقرار بھی نہیں کرتے وجہ اسکی یہ ہے
کہ موجودات خارجیہ مین جو داخل ہیاکل ہوتا ہے اور معدومات خارجیہ مین خارج ہیاکل ہوتا ہے اور داخل انکا جسکو
جوف کہیے خالی ہوتا ہے اسیوجہ سے اول کو موجود اور ثانی کو معدوم کہتے ہین سو علم موجودات میں تو دخول مبداء
انکشاف جو ایک وجود خاص ہے متصور ہی نہیں ورنہ اجتماع المثلین لازم آئے اس صورت میں تو بالضرور وجود علمی یعنی
مبداء انکشاف بجانب خارج لاحق ہوگا اور بوجہ دخول داخل وجود علمی یعنی مبداء انکشاف میں ہیکل مذکور پیدا ہوگی یہ
حقیقت مین اگر غور کیجئے تو معلوم مطلق یعنی علم کا مفعول مطلق وہی ہیئت ہے جو باطن مبداء انکشاف میں پیدا ہوتی
ہے باقی موجود خارجی وہ مفعول بہ ہے جسپر وہ صفت انکشافی یعنی مبداء انکشاف واقع ہوئی ہے اور وجہ اس
تسمیہ کی مطلوب ہے تو اول سنئے کہ باء مفعول بہ استعانت کے لئے ہے اور بہٖ کی ضمیر الف لام کیطرف راجع ہے جس سے
مراد خود مفعول بہ ہے اور لفظ مفعول کی ضمیر اس ہیئت کیطرف راجع ہے جو باطن صفت واقع میں پیدا ہوئی ہے
یعنی جسکو مفعول مطلق کہیے جب یہ بات ذہن نشین ہوچکی تو اس بات کے کہنے کی کچھ حاجت ہی نہیں کہ مفعول فعل کی

نسبت اسکو کہنا چاہیئے جسکو بنائین اور ظاہر ہے کہ بعد فعل اگر کچھ بنایا جاتا ہے تو وہ ہیئت ہی بنائی جاتی ہے جو باطن صفت واقعہ میں پیدا ہوتی ہے مفعول بہ نہیں بنایا جاتا وہ پہلے سے ہونا چاہیئے چنانچہ ظاہر ہے ہاں وہ اس ہیئت کے پیدا ہونے اور اُسکے بنانیکا البتہ آلہ اور سانچا ہوتا ہے جس سبب باستعانت کا لاحق کرنا اور مفعول کو بہ کے ساتھ مقید کرنا صحیح ہوا اور اسی پر اور قیود کو جو مفعول لہ اور مفعول فیہ اور مفعول معہ میں ہوتی ہین قیاس کرکے سمجھ لیجئے اور مفعول مطلق کے اطلاق کی وجہ کو دریافت کیجئے بالجملہ علم موجودات خارجیہ میں تو بایں وجہ کہ باطن ہیاکل وجود خارجی سے بھرا ہوا ہوتا ہے دخول وجود ذہنی اُسی مبدا انکشاف متصور ہی نہیں ورنہ اجتماع المثلین لازم آئے کیونکہ ہیاکل عارضہ ہونے میں باعتبار نفس وجود سب برابر ہیں اور یہ بات خود ظاہر ہے کہ مبدار انکشاف اقسام وجود میں سے ہے اقسام عدم مین سے نہین اور سوار وجود و عدم کے اور کوئی مقسم نہیں ہاں یہ کہیئے کہ اجتماع المثلین کے یہ معنی ہیں کہ محل واحد اور موطن واحد میں ایک موطن اور ایک محل کی دو چیزیں جمع نہیں ہوسکتیں مثلاً موطن جواہر مین دو جوہر اور موطن و محل عوارض مین دو عرض ایک قسم کے جیسے سواد و بیاض مجتمع نہیں ہوسکتے نہ یہ کہ عرض و جوہر بھی مجتمع نہیں ہوسکتے ورنہ سیکڑوں عوارض کا اجتماع جواہر کے مواطن میں مشہود ہے جیسے سواد و بیاض ہی موطن جسم مین موجود ہے بعض اجسام مین اوپر سے نیچے تک ایک ہی رنگ ہوتا ہے سو اگر علم بھی وجود کیلئے عرضی ہوا تو بظاہر صحیح بھی یہی معلوم ہوتا ہے کیونکہ علم بے وجود متصور نہین تو اس صورت مین نفوذ اور دخول فی المعلوم میں کیا حرج ہے مگر اسکا جواب قطع نظر اسکے کہ اکثر اشیاء کا معلوم نہونا عدم نفوذ علم کا شاہد ہے یہ ہے کہ سلمنا علم عوارض وجود مین سے ہے مگر عالم کے حق مین لازم ذات اور ملزوم کے حق میں بالعرض سو اگر ذات عالم معلوم بنے تب تو نفوذ عالم بایں وجہ ممتنع ہے کہ کنہ لازم ذات ملزوم مین مکنون و مستور ہوتی ہے بلکہ بوجہ عین الوجود عین کنہ ملزوم ہوتی ہے ورنہ لزوم ذاتی منقلب باتصاف عرضی ہوجائیگا پھر اگر نفوذ ہو تو خواہی نخواہی اجتماع مذکور لازم آئے اور غیر عالم معلوم بنے یعنی جسکی ذات کو مبدار انکشاف مذکور لازم نہو تو قطع نظر اسکے کہ درصورتیکہ علم لوازم ذات وجود مین سے ہوگا چنانچہ ظاہر ہے یہ بات ممکن ہی نہیں کہ کوئی موجود قابل علم نہو اور اسکی ذات کو مبدار انکشاف لازم نہو لاریب عالم و غیر عالم بمعنی مذکور مین نسبت منع الجمع ہوگی اور وجہ اسکی علم اور عدم علم ہوگا سو اس صورت مین اگر اجتماع المثلین نہوگا تو بصورت نفوذ اجتماع الضدین ہوگا بہرحال دخول متصور نہین ہان اگر باطن ہیاکل خالی ہو جیسا معدومات میں ہوتا ہے

تولا جرم وجود علمی داخل ہیاکل ہوگا اس تقریر سے صاف روشن ہوگیا کہ موجودات خارجیہ معدومات ذہنیہ ہیں
اور معدومات خارجیہ موجودات ذہنیہ ہین اور اس سے یہ عقدہ بھی منحل ہوگیا کہ انتزاعیات کا گو خارج میں وجود
نہین ہوتا ذہن میں ہوتا ہے اور یہ شبہہ بھی مرتفع ہوگیا کہ عدم اور معدومات کے لئے کنہ نہیں ورنہ عدم اور
معدومات ہی کیون کہلاتے علی ہذا القیاس وجہ نہین ورنہ کنہ لازم آئے کیونکہ وجہ امر عرضی ہوتا ہے اور عرض
کیلئے معروض اول چاہیئے پھر عدم اور معدومات کے علم کی کیا صورت ہے بالجملہ علم موجودات اور علم معدومات میں
فقط فرق تفاوت داخل خارج ہے ورنہ معلوم دونوں صورتوں مین نہ ہیاکل ہی ہین بلکہ معلوم جہان کہین ہوتی
ہین یہ ہیاکل ہی ہوتی ہین نفس وجود و نفس عدم معلوم نہین ہوتا کیونکہ یہان حدوث مفعول مطلق علمی کی صورت
نہین چنانچہ ظاہر ہے والعاقل تکفیہ الاشارۃ اس سے ظاہر ہوگیا کہ عالم کو اپنا علم اور اپنے مبدا انکشاف
کا علم اور وجود و عدم کا علم اور جناب باری جل مجدہ کا علم بالکنہ متصور نہیں اور یہ دعوی بداہت علم نفس اگر
بہ نسبت علم بالکنہ ہے چنانچہ مقتضائے دعوی اتحاد عالم و علم و معلوم یہی ہے غلط ہے قطع نظر اس سے
دعوی مذکور یوں بھی غلط ہے کہ علم کے تینوں سامان یعنی عالم اور مبدا انکشاف اور معلوم موجود توجہ کی
کچھ حاجت نہین کیونکہ توجہ کے یہ معنی ہیں جسطرف منہ نہ تھا اسطرف کر لیا سو یہان بوجہ اتحاد غیبوبت
کا احتمال ہی نہین جو توجہ کی حاجت ہو اس صورت مین لازم یون تھا کہ علم اور علم العلم ہمیشہ ہوا کرتے پھر
کیا وجہ ہے کہ علم نفس کبھی ہوتا ہے کبھی نہیں ہوتا علی ہذا القیاس علم العلم کے تینوں سامان موجود پھر کیا
باعث کہ علم العلم کبھی ہوتا ہے کبھی نہین ہوتا با اینہمہ علم کو اضافت لازم ہے اور تقابل تضائف مین متقابلین
کا متغائر ہونا ضرور ہے علی ہذا القیاس توجہ کو بھی اضافت لازم ہے یہ بھی اگر متحقق ہوگی تو وہیں ہوگی
جہان تغائر ہوگا پھر علم النفس کے گہ و بیگاہ کے ہونیکا یہ عذر کرنا کہ توجہ کبھی ہوتی ہے کبھی نہیں ہوتی یا علم
تو ہوتا ہی ہے پر علم العلم نہیں ہوتا انہین کا کام ہے جو سر اور دم مین تمیز نہین کرتے بالجملہ عالم کو اپنا علم اور اپنے
مبدا انکشاف کا علم اور جناب باری کا علم اور وجود و عدم کا علم بالکنہ ممکن نہین اشیا مذکورہ کا علم بدیہی
ہو یا نظری اگر ہے تو بالوجہ ہے اور کسی درجہ مین علم بالکنہ ممکن ہے تو بوجہ انقباض مبدا انکشاف ہیاکل اپنے
مبدا انکشاف کا علم ممکن ہے چنانچہ آگے انشاء اللہ واضح ہو جائیگا ہان نفس ہیاکل کا علم بالکنہ حاصل ہوتا ہے
کیونکہ باطن وجود علمی میں حدوث ہیاکل متصور ہے اور بوجہ تشخص اور وحدت ذاتی ہیاکل جسکی بحث اوپر مذکور
ہو چکی خود ظاہر ہے کہ انتقاش ہیاکل کے باعث جو بطن وجود علمی میں ہوتا ہے کنہ ہیاکل نہین بدلتی اور اس تقریر

سے یہ بھی واضح ہوگیا کہ حصول الاشیاء بانفسہا ہی اور جس کسی نے حصول الاشیاء باشباحہا کا دعوی کیا ہے
اگرچہ بعد لحاظ وحدت ذاتیہ ہیاکل غلط ہے مگر باین نظر کہ ہیکل واحد وقت قیام بالشیئین و ہیکلین معلوم ہوتی ہیں
تو ہیکل قائم بالوجود الخارجی اس صورت مین اور ہوگی اور ہیکل قائم بالوجود العلمی اور سراسر غلط بھی نہیں کیا اور جس کسی نے
معلوم کو شئی من حیث ہو اور علم کو شئی من حیث القیام قرار دیا ہے اُس کی نظر انہیں دو مرتبوں کی طرف ہے جو بعد
لحاظ قیام ہیکل بالوجود الخارجی اور قیام ہیکل بالوجود الذہنی پیدا ہوتے ہیں بالجملہ علم موجودات مین وجود علمی
داخل ہیاکل نہیں ہوتا بلکہ بجانب خارج ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ جمال موجودات خارجیہ میں سے ہے سو بعد دخول
صورت جمالی اگر باطن وجود علمی مین وہ صورت منتقش ہوگی تو دو حال سے خالی نہین یا ہیکل عالم اور صورت جمالی
یا دونون باہم منطبق ہون یا نہون اگر انطباق ہوگا اور دونون ہیکلون کے حدود باہم ایسے مطابق ایک دوسرے کے
ہون جیسے دو مثلث متشابہ چھوٹے بڑے ایک دوسرے کے اندر ہون اور اُن کے زاویے برابر ہوں اور ہر زاویہ
اپنی نظیر کے مقابل واقع ہو تو لاجرم محبت پیدا ہوگی مگر اول تو بایں وجہ کہ ہیکل عالم کو ہیکل جمال کیطرف میلان ہے
اور وہ اُس سے ایک نوع سے گریزاں ہے عالم کیجانب نیاز اور معلوم کیجانب بے نیازی اگر پیدا ہو تو مناسب
بھی یون ہی ہے دوسرے باطن عالم کی کیفیت صاحب جمال کو منکشف نہین جو اُس طرف سے بھی محبت پیدا
ہو اور نیاز لازم آئے ہان اگر مدرک صورت جمالی ہوتی روح انسانی نہوتی تو البتہ احتمال ادراک جمال باطن محب و
حدوث محبت اور نیاز تھا اور اگر کسیکو یہ شبہ پیش آئے کہ بظاہر تقریر صاحب رسالہ اس جانب مشیر ہے کہ مبداء انکشاف
معلومات پر اس طرح واقع ہوتا ہے جس طرح نور آفتاب اجسام منورہ پر جس سے ایک نوع کا انبساط اور حرکت بجانب
مبداء انکشاف معلوم ہوتا ہے نہ یہ کہ مبداء انکشاف مثل آئینہ ہے اور صور معلومات اُس میں خود واقع ہوتی ہین
سو اس صورت مین ممکن ہے کہ مبداء انکشاف جانب صدور یعنی عالم کی طرف سے مثل نور آفتاب تنگ ہو اور
بجانب وقوع یعنی معلومات کیطرف سے وسیع ہو اور ہیکل معلوم ہیکل عالم سے بڑی اور بعد لحاظ توازی جو دخول علمی متصور
ہے تو وہ دخول عالم کی طرف سے ہو نہ معلوم کی طرف سے پھر اس صورت مین محبت عالم ہو کہ نہو پر معاملہ ناز و نیاز
برعکس ہونا چاہیئے تو اس کا جواب یہ ہے کہ مخروط ناقص متوازی الطرفین کو اگر سطح مستوی پر راس کی جانب سے کھڑا کیا
جائے تو قاعدہ گو بہ نسبت راس وسیع ہے پر اُس کا سارا بوجھ اس راس ہی پر ہوگا راس کا بوجھ قاعدہ پر نہوگا اور وجہ اسکی
یہی ہے کہ میلان اجسام بجانب مرکز عالم ہے نہ بجانب اعلی جو قصہ برعکس ہو پھر بایں وجہ کہ مخروط مذکور راس سے لیکر
قاعدہ تک ایک جسم متصل واحد بالتشخص ہے تو قاعدے سے لیکر راس تک سارے مخروط کا بوجھ اسیقدر زمین پر ہوگا

جسکو دائرۂ راس محیط ہے اگرچہ قاعدے کے محاذات مین اس سے زیادہ زمین واقع ہے وجہ اس کی نقطہ ہی ہے کہ اس صورت میں قاعدہ سے لیکر نیچے تک ساری مخروط کی توجہ بوجہ قیام باطن راس کی طرف ہے اگر مخروط مذکور قاعدہ پر کھڑا ہوتا تو معاملہ بالعکس ہوجاتا سو ایسے ہی مبداء انکشاف کو خیال فرمائیے کہ وہ اسیقدر وجود کے ساتھ قائم ہے جسکو ہیکل عالم محیط چنانچہ اُسکا علم ہونا اور اس کا عالم ہونا ہی اس پر دلالت کرتا ہے جانب وقوع مبداء انکشاف کا رجوع اگرچہ بہ نسبت جانب صدور وسیع ہے کیوں نہو باطن ہیکل عالم کی طرف ہوگا اور اس جانب کے تمام احکام اس طرف رجوع کرینگے اس طرف کے احکام اُس طرف رجوع نکرینگے جو ہیکل عالم کو ہیکل معلوم میں داخل سمجھا جائے الغرض باوجود انبساط و وسعت جانب وقوع جانب صدور ہی اُسکو محیط ہوگی اور توجہ و میلان اور گریز اور انحراف بطور مسطور متحقق ہونگے واللہ اعلم باقی قبل وجود خارجی یا بعد لحوق عدم لاحق اگر صورت جمالی کا خیال کیجئے تو گو اس صورت میں وہ موجودات خارجیہ میں سے نہیں پر یہ بات بھی ظاہر ہے کہ ہیاکل بذات خود معروض صغر و کبر کمی نہیں چنانچہ اوپر اسکی تحقیق گذر چکی ہے اور کیونکر ہوں ہیاکل بذات خود اگرچہ کمیات ہی کی کیوں نہوں اُن اگرچہ اقتران کمیات ہی سے پیدا ہوئی ہوں اقسام کیف مین سے ہیں چنانچہ ظاہر ہے اور ہر وجود علمی میں یہ وسعت ہے کہ کسی مقدار سے انکار نہیں چنانچہ ہر کسیکا وجدان اس کا شاہد ہے اس صورت مین اگر نقاش خیال ساحت وجود علمی مین کوئی صورت جمالی قبل وجود خارجی یا بعد لحوق عدم تراشے بھی تب تو وہ صورت اگر ایک پارۂ وجود علمی سے خارج ہے باقی مین داخل ہے اور یہ بعینہ ایسی صورت ہوگی جیسے ایک دائرہ یا کوئی اور شکل مثلاً کسی سطح کلان مین بنائی جائے تو ایک ٹکڑا اُس سطح کا داخل شکل اور ایک خارج شکل ہوگا بہر حال دخول و انطباق اس صورت میں بھی متصور ہے جب یہ تقریر شاخ در شاخ یہانتک پہونچ چکی اور شبہات واردہ بحمد اللہ مندفع ہوگئے اور یہ بات بخوبی متحقق ہوگئی کہ محبت کمالی اور جمالی مین سرمایۂ محبت انطباق ہے اور انطباق کو اتحاد و محبت بقدر انطباق لازم ہے جیسے تفاوت انطباق سے تفاوت محبت لازم ہے تو اب لازم یون ہے کہ محبت نسبی کا بھی کچھ حال بیان کیا جائے اس لئے ناظرین اوراق کی خدمت میں یہ عرض ہے کہ نسب کی دو قسمیں ہیں قسم اول روحانی قسم دوم جسمانی نسب جسمانی یعنی تنوی نسب کے ساتھ محبت بالعرض ہوتی ہے خواہ اپنے جسم کی محبت ذاتی ہو خواہ عرضی ہاں اگر اپنے جسم کی محبت عرضی ہوگی تو باین نظر ہوگی کہ محبت احوال سعادی میں سے ہے اور جسم ایک مرکب نافع ہے اس بوجہ منافع چند در چند [illegible] محبت ہوجاتی ہے اس صورت مین یہ محبت از قسم محبت احسانی ہوگی اسلئے کہ محبت احسانی کی

بنا منافع پر ہوتی ہے اور حب محسن کی خود محبت عرضی ہے تو ذی نسب تو اور بھی غیر ہیں اُنکو اگر علاقہ انتساب ہے تو اس کے جسم سے علاقہ انتساب ہے اس کی روح سے علاقہ انتساب نہیں اُن کی محبت لاجرم بالعرض ہوگی اور اگر روح کو اپنے جسم سے محبت ذاتی ہے تو بایں نظر ہوگی کہ ظاہر روح کو باطن بدن سے ایک نوع کا انطباق ہے چنانچہ بقدر اعضا معلومہ جسم و روح میں ملکات اور قوائے معلومہ کا ہونا اس بات کا شاہد ہے اور یہ بات ابھی ثابت ہوئی ہے کہ بوجہ انطباق جو محبت ہوتی ہے وہ اپنی ہی محبت ہوتی ہے بہرحال روح کو اپنے جسم کی محبت ذاتی ہو یا عرضی پر ذی نسب کی محبت بہر طور عرضی ہے اسمیں آبا و اولاد کے آپس کی محبت تو بے واسطہ ہے چونکہ آبا و امہات حسب اصطلاح سابق معدن ہیں تو اولاد کو معدنیات سمجھنا چاہیئے اور اخوان و اخوات کو شریک المعدن اور قریب المعدن سمجھئے قرابت معدنی اور شرکت معدنی باعث محبت فیما بین ہوئی ہے مگر چونکہ معدنیات خارج عن المعدن ہوتے ہیں چنانچہ تولد سے ظاہر ہے اور خروج کو ایک نوع کی گریز لازم ہے تو اولاد کو ماں باپ سے اگر بہ نسبت ماں باپ کی محبت کے محبت کم ہو اور اس کمی کے باعث ایک قسم کی بے نیازی ہو چنانچہ بالبداہتہ مشہود ہے تو بجا ہے مگر اخوان و اخوات میں کوئی وجہ ترجیح نہیں ہاں اگر کوئی دوسری نسبت محبت نسبی کے ساتھ ایک جانب منضم ہو جائے اور اس سبب سے دونوں کی محبت میں تفاوت نمایاں ہو تو ہو سکتا ہے اور نسب روحانی میں جسکا مذکور اوپر ہو چکا ہے واسطہ فی العروض روحانی معدن اور ہیاکل روحانیہ معدنیات اور ہیاکل روحانیہ آپس میں ایکدوسرے کی نسبت اخوان و اخوات مگر چونکہ واسطہ فی العروض ہیاکل مذکورہ کو دونوں طرف سے محیط ہے تو لاجرم ایک نوع کا میلان اور ایک طرح کی گریز ہوگی اپنے داخل کیطرف رجحان اور میلان ہوگا اور خارج کیطرف سے گریز بلکہ خارج کو اُسکی طرف میلان ہوگا سو خارج کے میلان کی طرف ہیاکل روحانیہ کی جانب اور ہیاکل روحانیہ کی گریز کی طرف اُسکی جانب ہے جو فیما بین رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم اور امت مرحومہ بوجہ نسب روحانی ہونا چاہیئے شاید اُس حدیث میں اشارہ ہو اور نیز آیت لقد جاءکم رسول من انفسکم عزیز علیہ ما عنتم حریص علیکم بالمومنین رؤف رحیم بھی رسول اللہ صلعم کی میلان کی طرف جو امت مرحومہ کی طرف تھا دلالت کرتی ہے اور ہمارا یہ انحراف اور یہ گریز جو ظاہر ہے اُس بے نیازی پر دلالت کرتا ہے جو مقتضا و انحراف اصل مذکور ہے اور نیز آیۃ الا تنصروہ فقد نصرہ اللہ اذ اخرجہ الذین کفروا اگر فہم ہو تو اس پر دال ہے باقی میلان ہیاکل بجانب واسطہ فی العروض جو داخل کیطرف سے

حاصل ہے اور اُسی کے اثبات پر ہمارا مطلب اصلی موقوف ہے آیہ النبی اولی بالمومنین من انفسہم میں منبع ہے کیونکہ صیغہ احب تو بالاتفاق فعل التفضیل بمعنے مفعول ہی باقی رہا اور وہ اگر بمعنے احب ہے تب تو مطلب ظاہر ہے اور اگر اُس سے اقرب مراد ہے تو قرابت معدنی حاصل ہوگی اور قرابت مذکورہ بشرط اوراک ملکہ محبت علت محبت ہے چنانچہ اوپر مذکور ہو چکا سو ادراک کا ہونا بسبت ارواح تو مخفی ہی نہیں علی ہذا القیاس ملکہ محبت کا ارواح مین ظاہر و باہر ہے اور علت سے معلول متخلف نہیں ہوسکتا تو لاجرم مہیا کل روحانیہ کو واسطے فی العروض کے ساتھ علاقۂ محبت ہوگا مگر ہان یہ شبہہ باقی رہا کہ محبت تو مسلم پر احبیت کی کیا وجہ اور دوسرے واسطہ فی العروض ہونا رسول اللہ صلعم کا کہان سے نکل آیا سو اُسکا جواب یہ ہے کہ اولیٰ کے صلہ میں اس آیت مین لفظ من انفسہم واقع ہے اور من انفسہم کی ضمیر مومنین کی طرف راجع ہے تو اب یہ معنی ہونگے کہ رسول اللہ صلعم مومنین کی نسبت اُن کی جانوں سے بھی زیادہ نزدیک ہین مگر اسقدر قرب کہ قریب کو اپنے مضاف الیہ کے ساتھ اُسکی ذات سے بھی زیادہ قرب حاصل ہو اشیاء مبائنہ فی الوجود کے ساتھ تو ہو ہی نہیں سکتا ورنہ تبائن کہان تبائن کم سے کم بعد اور استقلال کو مقتضی ہے اور اقربیت مذکورہ اتصال و انضمام سے زیادہ کی خواستگار علی ہذا القیاس ملزوم و معروض سے عوارض مفارقہ اور لوازم وجود کی نسبت بھی اسقدر اقربیت کی امید نہیں کیونکہ عوارض مفارقہ وجود مین اپنے معروض سے مستغنے ہوتے ہین چنانچہ تحقیقات گذشتہ اسپر شاہد ہین اور مستغنی الوجود کو اتصال و انضمام بھی باقتضاء امر ثالث ہوتا ہے چہ جائیکہ یہ قرب جس مین مبائنت اور انفصال وہمی کی گنجائش نہین اور لوازم وجود حسب بیان سابق منجملہ اوصاف عرضیہ ہوتے ہین اوصاف مفارقہ اور لوازم وجود مین باعتبار عرضیت کچھ فرق نہین ہوتا اس لئے اُنسے بھی یہ امید رکھنی اپنی نادانی ہے اور جب ملزومات و معروضات باینطور اقرب الی اللازم والعارض نہین تو ملزوم اور معروض تو کاہے کو بطور مذکور اقرب الی ذات اللازم و المعروض ہونگے کیونکہ ملزوم و معروض کو لازم وجود اور عارض کی طرف افتقار فی الوجود نہیں تھا تو افتقار فی التشخص تو تھا اور یہان یہ بھی نہیں ہان لازم ماہیت اور اوصاف منتزعہ کہ انفسہم کی ضمیر مومنین کیطرف راجع ہے تو یہ معنی ہوئے کہ رسول اللہ صلعم مومنین کی نسبت اُنکی جانون سے بھی نزدیک تر ہین مگر اسقدر قرب کہ قریب کو اپنے مضاف الیہ کے ساتھ اُس کی ذات سے بھی زیادہ قرب ہو اشیاء مبائنہ فی الوجود کے ساتھ تو ہو ہی نہیں سکتا ورنہ تبائن کہان تبائن کم سے کم تمیز و مغائرت کو مقتضی ہے اور اقربیت مذکورہ عینیت و تلاشی سے بھی زیادہ کی خواستگار ہے جسکو احتیاج الی الاقرب فی التحقق والتعقل دونون لازم ہین۔

چنانچہ انشاءاللہ بعد تقریر اثبات اقربیت واضح ہوجائیگا علیٰ ہذا القیاس موصوفات و معروضات کو اپنے اوصاف بالعرض کے ساتھ یہ قرابت حاصل ہوسکتی ہے نہ اوصاف مذکورہ کو اپنے موصوفات او معروضات کے ساتھ علاقہ احتیاج نہیں اگر ہے تو احتیاج فی التشخص ہے جسکی شرح و تفصیل اور اثبات و تحقیق سے اوراق گذشتہ میں فارغ ہوچکا ہوں اور احتیاج فی التحقق نہیں تو احتیاج فی التعقل جو اسپر متفرع ہے کاہیکو ہوگی اس لئے کہ عقل مخبر صادق ہے منشی و موجد نہیں جو وقت حال توقف مبدل ہوجائے چنانچہ تحقیق موعود میں یہ دقیقہ آشکارا ہوجائیگا الغرض اوصاف بالعرض کو مرتبہ ذات میں اپنے معروضات سے استغنا ہوتا ہے اور درصورت استغنا تصور اقربیت مذکورہ حسب تحقیق موعود متصور نہیں پھر جب اوصاف مذکورہ کا بہ نسبت اپنے معروضات کے یہ حال ہے تو معروضات تو اوصاف بالعرض سے اور بھی مستغنی ہوتے ہیں بلکہ استغنا کلی انکو حاصل ہوا کرتا ہے دربارہ تحقق تو حاجت بیان ہی نہیں ہاں دربارہ تشخص اگر موصوفات بھی تشخص ہی میں محتاج اوصاف ہوں تو پھر لزوم دور میں کیا دیر ہے اب دو احتمال باقی ہیں ایک تو یہ کہ ذات ملزوم اقرب الی لازم الذات من ذات اللازم اولی بلازم الذات من ذات اللازم ہو دوسرا یہ کہ لازم ذات اقرب الی الملزوم من ذاتہ واولیٰ بالملزوم من ذاتہ ہو سو احتمال ثانی تو محال ہے اس لئے کہ اقربیت مذکورہ کو حسب زبانی گذشتہ لازم ہے کہ اقرب مذکور اپنے تعقل و تحقق میں اپنے مضاف الیہ کا محتاج الیہ ہو سو لازم ذات اگر لازم بالمعنی الاخص ہے تب تو معاملہ بالعکس ہے اسلئے کہ ملزوم کے تصور سے لازم کے تصور کا لازم آجانا جب ہی متصور ہے کہ ملزوم علت لازم ہو اور علت کو مفتقر الیہ ہونا ضرور ہے چہ جائیکہ الٹی مفتقر ہو اور ہم اپنی اصطلاح میں لازم ذات اسیکو کہتے ہیں اور اگر لازم ذات بالمعنی الاعم ہے تو آپسمین تو علاقہ علیت و معلولیت متصور نہیں ورنہ جو علت ہوتا اسکے کنہ کے تصور سے دوسرے کا تصور بھی لازم ہوتا ہو نہ ہو دونوں ملکر کسی ایک علت کے معلول ہونگے ورنہ پھر لزوم ذاتی کی کوئی صورت نہیں کیونکہ عوارض مفارقہ سے وفا کی امید نہیں اور وفا کی امید بھی ہو تو کیونکر ہو باہم کوئی علاقہ ہی نہیں مگر اس صورت مین گو دونوں کے تصور سے جزم باللزوم لازم ہو مگر اقربیت مذکورہ متصور نہیں کہ علت اپنے معلول یعنے لازم ذات کے ساتھ اور اس مفارق کے ساتھ ایک سا قرب رکھتی ہو سو یہاں پہلے ہی سے معلوم الثبات ہے اس لئے یہی احتمال رہا کہ ملزوم اپنی ذات کی نسبت یہ نسبت رکھتا ہو مگر تسکین خاطر تفصیل پر موقوف ہے اسلئے یہ معروض ہے کہ لازم کا اپنے ملزوم کیطرف افتقار تو مسلم ہے کہ ملزوم اپنے لازم ذات کی نسبت علت تامہ ہوتا ہے اور یہی وجہ ہے

۴ اسمیں اوصاف مذکورہ عوارض مفارقہ ہوں یا لوازم وجود ہوں اسلئے کہ اوصاف عرضیہ کو اپنے تحقق میں اپنے موصوفات اور معروضات کیساتھ

کہ فقط وجود ملزوم تحقق لازم کیلئے کافی ووافی ہوتاہے اور وسائط یا شرائط کی ضرورت نہین تو پھر بس صورتا
مین لاجرم عقل جام جہان نما کو تصور کنہ لازم بے تصور ملزوم دشوار ہوگا بلکہ غور سے کیجئے تو ممتنع ہے وجہ
اسکی یہ ہے کہ عقل بہ نسبت اپنے معلومات واقعیہ کے مخبر ہے منشی نہین بلکہ یون کہئیے جو کچھ خارج مین ہوتا ہے
دیدۂ بصیرت اور چشم عقل اسکو دیکھ لیتی ہے پیدا نہین کرتی اس صورت مین ضرور ہے کہ کنہ لازم کے تصور کو
اسکے افتقار کا تصور بھی لازم ہو ورنہ لازم ذات کا انفکاک اسکے ملزوم سے لازم آئیگا وجہ اسکی ظاہر ہے
اور ہمین سے استفسار مدنظر ہے تو سنئے افتقار لازم ذات الی الذات لازم ذات کی صفات ذاتیہ مین سے
ہے چنانچہ ظاہر ہے ورنہ استغنا لازم آئیگا اور انفکاک ممکن ہوگا اور جب لازم ذات ہی کو اپنے ملزوم سے
استغنا ہوا اور اسکا انفکاک اپنے ملزوم سے ممکن ٹھہرا تو جہان مین کسیکو کسی سے کچھ علاقہ ہی نہوگا بالجملہ بناء
کار لزوم افتقار پر ہے استغنا ہو تو پھر ملزوم کی کیا حاجت ہے اسلئے ضرور ہوا کہ لازم ذات کی کنہ کے
تصور کو اسکے افتقار کا تصور لازم ہو ہان اگر عقل مجرد مدرک مطلق نہوتی بلکہ مثل حواس ایک طرح کا خاص
ادراک اسکے سپرد ہوتا تو ممکن تھا کہ باوجود لزوم ذاتی و افتقار ذاتی لازم کے ادراک کو اسکے افتقار ذاتی
کا اور لزوم ذاتی کا تصور لازم نہو ہو سکتا تھا کہ جیسے اجسام کے سواد و بیاض کا ادراک آنکھ کا کام ہے اور
خوشبو بدبو کا ادراک ناک کا کام ہے ایسے ہی ملزوم کا ادراک عقل سے متعلق ہوا اور افتقار ذاتی کا ادراک کسی
اور حاسہ کے متعلق ہوتا جیسے احساس محسوسات حواس کا کام ہے اور انتزاع اضافیات اور انتزاعیات
عقل کا کام ہے ایسے ہی ادراک لازم عقل کا کام اور ادراک افتقار قوت دیگر کا کام ہوتا مگر سب پر روشن ہے
کہ عقل سے اوپر کوئی قوت نہین جسکی طرف عقل کو در بارہ ادراک ایسی احتیاج ہو جیسے حواس کو عقل کی طرف
ہے خدا نے حواس کو اگر ایک نحو خاص کا ادراک دیا ہے تو عقل کو جمیع انحاء ادراک مین دخل دیا ہے بلکہ اصل
مدرک یہی ہے اور افتقار خود اضافیات مین سے ہے اسکا ادراک از قسم انتزاع ہے جو خاص عقل ہی سے
متعلق ہے اس صورت مین ممکن ہی نہین کہ عقل کسی ملزوم ذاتی کو ادراک کرے اور اسکے لوازم ذاتیہ کو
ادراک نکرے الغرض حضور ملزوم کو حضور لازم ذات فی الذہن لازم ہے ورنہ لزوم ذاتی نہوگا لزوم خارجی ہوگا اور
حضور فی الذہن کو ادراک لازم ہے کیونکہ سرمایہ ادراک یہی حصول صورۃ الشئ فی العقل ہے الغرض لازم ذات کے
تصور کو اسکے افتقار کا تصور لازم ہے اور افتقار کے تصور کے یہی معنی ہین کہ ملزوم کو موقوف علیہ و مقدم فی الوجود
اور لازم کو موقوف و متاخر فی الوجود سمجھئے اور چونکہ سابق مین واضح ہو چکا ہے کہ ادراک اسکا نام ہے کہ علم بمنزلہ مبداء

انکشاف معلوم کے ساتھ متعلق ہو جائے سو باین وجہ کہ یہ معلوم جسکا نام افتقار ہے ایک امر اضافی ہے اور اضافیات
کا تصور بے تصور اطراف یعنی مضاف و مضاف الیہ ممکن نہیں اور یہاں یہ دونوں بھی ملزوم و لازم ہیں تو لاجرم
افتقار کے تصور کو ملزوم و لازم کا تصور لازم ہوگا مگر چونکہ اس اضافت میں مضاف الیہ ملزوم ہے اور لازم مضاف
اور مضاف الیہ کا تصور بحکم اضافت مقدم ہوتا ہے تو ملزوم کا تصور اول ہونا چاہیئے شرح اس معمّا کی یہ ہے
کہ چھت کو فوق جب سمجھتے ہین جب پہلے زمین کو لحاظ کر لیتے ہین علی ہذا القیاس زمین کو تحت جب خیال
کر سکتے ہین جب پہلے چھت کو مثلاً خیال کر لیتے ہین وجہ اسکی یہ ہے کہ پہلے اضافت مین زمین مضاف الیہ
ہے اور دوسری اضافت مین چھت مضاف الیہ ہے مگر ابھی روشن ہو چکا ہے کہ افتقار لازم ذات اضافی
ہے تو لاجرم مرتبہ مصداق لازم مین یہ اضافت ہوگی جیسے مفہوم فوق و تحت مین اضافت ذاتی ہے
سو اگر یہ دو مفہوم کسی حکم کیلئے مصداق اور معنون ہوں تو لاجرم ماتحت و مافوق کا تصور اول ضرور ہوگا
بالجملہ بحکم افتقار ذاتی ضرور ہے کہ جب کنہ لازم کا تصور ہو تو اس سے پہلے ملزوم کا تصور ہو چکے اور اس سے
مختصر طور پر بیان کیجئے تو یہ صورت ہے کہ افتقار ذاتی اور لوازم ذات ذہناً اور خارجاً متبدل نہیں ہوتے
کیونکہ اختلاف وجود یا اختلاف عرض ہے یا اختلاف معروض اور یہ دونوں اختلاف موجب
اختلاف ذات نہیں ہوتے یعنے اختلاف عوارض سے ذات معروض مختلف نہیں ہوتی اور اختلاف
معروضات سے ذات عوارض مختلف نہیں ہوتی ایک کے اختلاف سے دوسرے کا اختلاف اگر متصور ہے
تو وہ فقط لوازم ذات اور انکے ملزومات میں ہے علی العموم یہ بات نہیں چونکہ اس باب مین ایک تحقیق معقول
اجزا گذشتہ میں مرقوم ہو چکی ہے تو اس قسم کی اور چھیڑ چھاڑ مکرر بے فائدہ نظر آئی اس لئے اس سخن سے
روگردان ہو کر مطلب پیش آمدہ کو تمام کرتا ہوں سنئے جب یہ بات روشن ہو گئی کہ اختلاف وجود سے
ماہیات میں تبدل نہیں آتا ذہن میں وہی ماہیت رہتی ہے جو خارج میں تھی تو ماہیت بحکم قضیہ مجمع
علیہا الشیٔ اذا ثبت ثبت بلوازمہ اگر ذہن مین آئیگی تو اسی لزوم و افتقار و احتیاج و توقف کے ساتھ آئیگی
اور بدستور خارج اسکے وجود سے پہلے اسکے ملزوم کا وجود ذہن مین حاصل ہوگا ورنہ وہ افتقار اور توقف
اور وہ احتیاج و لزوم جو اسکے لوازم ذاتی یا ذاتیات میں سے تھا یا عین ذات تھا اختلاف وجود سے
جو اختلاف عرض ہے یا اختلاف معروض ہے زائل ہو جائیگا اور اس کا حال ابھی آپ سن چکے ہیں کہ ہو سکتا
ہے یا نہیں القصہ وجود ذہنی میں بھی وجود لازم ذات وجود ملزوم پر موقوف ہے جیسے وجود خارجی مین

اول وجود ملزوم ضرور تھا اسکے بعد وجود لازم کی امید تھی ایسے ہی وجود ذہنی میں بھی اول وجود ملزوم ہوگا پھر وجود لازم ہوگا مگر سب پر روشن ہے کہ وجود ذہنی اور حصول فی الذہن اور علم بالفعل اعنی علم بمعنی مصدری میں کچھ فرق نہیں اگر ہوگا تو فرق اعتباری ہوگا اس لئے علم کُنہ لازم جب ہوگا بعد علم کنہ ملزوم ہوگا ہان علم بالوجہ میں ہم اس بات کے مدعی نہیں اس تقریر کے بعد اس قول کی وجہ بھی معلوم ہوگئی گو یہ قول کسیکا ہو کہ علم کسی چیز کا اُسکی علت کے وسیلے سے متصور ہے الغرض جس کسی نے یکہا ہے اگرچہ حکماہی کا قول کیوں نہو سچ ہے اور کیونکر سچ نہو علم بالوجہ تو ذی وجہ کا علم ہی نہیں ہوتا اُسکا علم تو یہی علم کنہ ہے۔ ان مضامین کی تائید خاصکر اس بات کی کہ ماہیات خارجیہ ذہن میں آکر تبدل نہیں ہو جاتیں اُس بحث سے بخوبی متصور ہے جس میں تکثر انقسامی اور تکثر انطباعی کا ذکر یا علم کی تحقیق ہے اب مناسب وقت یون معلوم ہوتا ہے کہ بپاس خاطر اہل فہم اس شبہ کا بھی جواب دیجائے کہ اگر لازم ذات میں افتقار ذاتی ہے تو ملزوم کی جانب استغنار ذاتی ہے اور ظاہر ہے کہ استغنا بھی مثل افتقار مفہوم اضافی ہے جسکے تعقل کے لئے مستغنے اور مستغنے عنہ کے تعقل کی ضرورت ہے پھر جیسے اضافت افتقار میں ملزوم مضاف الیہ ہے تو اضافت استغنار مین لازم مضاف الیہ ہے اگر وہان تقدم تعقل مضاف الیہ ضرور ہے تو یہاں بھی تقدم تعقل مضاف الیہ ضرور ہوگا اور ظاہر ہے کہ دونوں کا ایک دوسرے سے مقدم ہونا محال ہے تو اب بناچاری یہی کہنا پڑیگا کہ افتقار یا تو اضافی ہے یا تعقل اضافت کیلئے تعقل طرفین ضروری نہیں یا مضاف کے تعقل پر مضاف الیہ کے تعقل کا مقدم ہونا غلط ہے مگر پہلے دو مقدمے تو قابل انکار نہیں اور پچھلی بات اول تو کہیں سنی نہیں دوسرے تراکیب اضافیہ مین مثل غلام زید وغیرہ مضاف کا مضاف الیہ پر مقدم ہونا بالبداہتہ اس بات پر شاہد ہے کہ مضاف کا تعقل مضاف الیہ کے تعقل سے پہلے ہوتا ہے نہ برعکس اس لئے یہی خیال میں آتا ہے بلا تیقن ہے کہ یہی مقدمہ غلط ہے بالجملہ اس شبہ کا جواب بپاس خاطر احباب ضرور نظر آیا گو باین نظر کہ دو دلیلوں میں سے اگر ایک دلیل غلط ہو جائے تو مطلب باطل نہیں ہو جاتا دعویٰ مالی تو نہیں کہ کم سے کم دو شاہدوں کی ضرورت ہو مطالب علمیہ کے اثبات کے لئے ایک دلیل بھی کافی ہے سو وہ دلیل جس کی بنا اس بات پر ہے کہ ماہیات خارجیہ ذہن مین آکر متبدل نہیں ہو جاتیں اس بات کے اثبات کیلئے کافی ہے غرض خاطر احباب عزیز ہے باوجود اندیشہ تطویل معروض ہے کہ نسبت حقیقیہ نسبت ایجابیہ ہی ہوتی ہے اور نسبت سلبیہ نسبت واقعیہ نہیں بالجملہ نسبت فقط قضیہ موجبہ

ہین ہوتی ہے سالبہ مین سلب نسبت ہوتا ہے نہ یہ کہ نسبت سلبیہ ورنہ موجبہ کلیہ بعد ادخال مفہوم سلب سالبہ کلیہ ہوا کرتا الحاصل موجبہ کلیہ کا بعد دخول مفہوم سلب سالبہ کلیہ نہونا اس بات پر شاہد ہے کہ مفہوم سالب قاطع نسبت ایجابی ہوتا ہے ایقاع نسبت سلبیہ نہین کرتا ہان جیسے عدم تصور بعد لحاظ ثانی تصور بنجاتا ہے اور لا مفہوم بعد تعلق فہم مفہوم کہلاتا ہے ایسے ہی سلب نسبت بعد لحاظ و تعلق علم نسبت ہوجاتا ہے اور نسبت سلبیہ کہلاتا ہے لیکن اہل فہم پر روشن ہوگا کہ سالبہ مین اول یعنی سلب نسبت ہوتا ہے ثانی یعنی نسبت سلبیہ نہیں ہوتی سو جس کسی نے نسبت سلبیہ کو نسبت قرار دیا ہے سقطا اشارہ لحاظ ثانی معلوم ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں یہ تقابل جو نسبت ایجابیہ اور نسبت سلبیہ مین ہے تقابل تضاد ہوگا تقابل ایجاب و سلب نہوگا اور خلاصہ اول تقابل کا علم النسبت اور علم عدم النسبت نکلے گا جس سے دو قضیے موجبہ ایک محصلہ دوسرا معدولہ بنین گے اور مرجع تقابل کا معلوم کی جانب ہوگا نہ علم کی جانب اور دوسرے تقابل کا محصل علم النسبت ہوگا جس سے دو قضیے ایک موجبہ دوسرا سالبہ بنین گے پھر یہ تقابل علم کے مرتبہ مین ہے تو وہ معلوم کے مرتبہ مین بالجملہ سالبہ میں نسبت نہین ہوتی سلب نسبت ہوتا ہے مگر جیسے مفہومات تصوریہ عدمیہ کے لئے کبھی الفاظ مشاکل الفاظ مفہومات وجودیہ تصوریہ وضع کرلیتے ہین یعنی حرف سلب لفظوں میں نہین ہوتا جیسے عمی عدم البصر کیلئے ایسے ہی مفہومات نسبیہ سلبیہ کے لئے کبھی الفاظ ہم شکل الفاظ مفہومات نسبیہ ایجابیہ وضع کرلیتے ہین یعنی جیسے اُن مین حرف سلب نہیں ہوتا ایسے ہی انمین بھی لفظ سلب نہیں ہوتا سو منجملہ انہین کے استغنا بھی ہے حقیقت اسکی عدم الافتقار ہے وجود عدم الافتقار نہین البتہ یہ مفہوم اس حقیقت عدمیہ کے لئے عنوان ہے اور اسی نظر سے یہ لفظ وجودی اسکے لئے تجویز کیا گیا ہے اور مین جانتا ہون کہ جہان مفہومات عدمیہ کے لئے الفاظ وجودی ہوتے ہین اور مراد الفاظ وجودیہ سے وہی ہے کہ لفظ سلب لفظون مین نہو تو یہی وجہ ہوتی ہے لیکن محکوم علیہ مرتبہ مصداق ہوتا ہے سو وہ حکم کہ تعقل نسبت کیلئے تعقل منتسبین ضرور ہے حقیقت کے ساتھ مربوط ہے پھر دوسرے امور یعنی مضاف الیہ کے تعقل کا مقدم ہونا تو خود اسکی فرع ہے اور کہین اُسکے بعد ہے الغرض نسبت ہو تو سب کچھ ہو اور جب نسبت ہی نہین تو نہ یہ ہوگا نہ وہ ہوگا اور لحاظ ثانی کے بعد جو استغنا منجملہ نسب ہوجاتا ہے تو وہ لوازم ذات ملزوم مین سے نہین بلکہ اُس عدم نسبت افتقار کا عنوان ہے جو لازم ذات ملزوم تھا اور اس کا عنوان ہے الغرض وقت تحقق مرتبہ نسبت لازم نہین وہ نہین ہوتی جو قبل تحقق مرتبہ نسبت تھی وقت عدم نسبت بھی

بلکہ وقت عدم نسبت معلومہ منسوب کی طرف بھی ذات محضہ تھی یعنی ذات ملزوم اور منسوب الیہ کیطرف بھی ذات محضہ یعنی ذات لازم اور وقت تحقق مرتبہ عنوان عدم نسبت منسوب کی طرف ذات محض نہین بلکہ ذات مذکور بشرط عروض نسبت معلومہ ہے اور ظاہر ہے کہ یہ مرتبہ عین ذات ملزوم نہین جو یون کہا جائے کہ نسبت استغنا مین منسوب ذات ملزوم ہے اور بحکم مقدمہ مسطور لازم ہے کہ تعقل ملزوم سے پہلے تعقل لازم ہو اور محال مذکور لازم آئے اور تراکیب اضافیہ مثل غلام زید وغیرہ مین مضاف کا مضاف الیہ پر مقدم ہونا اسوجہ سے مضاف کا مضاف الیہ پر تعقل مین مقدم ہونا دعوی مذکور کا مبطل نہیں ہو سکتا وجہ اسکی یہ ہے کہ ہماری گفتگو تقابل تضائف کے مضاف اور مضاف الیہ مین ہے جو واقعی مضاف و مضاف الیہ ہوتے ہین علی العموم ہر مضاف و مضاف الیہ مین نہین اور ظاہر ہے کہ غلام اور زید مین تقابل تضائف نہین ہان غلام اور مولی مین جسکے افراد مین سے ایک زید بھی ہو سکتا ہے البتہ تقابل تضائف ہے سو اسکا تعقل قبل تعقل مفہوم غلام بیشک ضرور ہے مگر نہ باین طور کہ اسطرف مفہوم مولی ہو اسلئے کہ مفہوم مولی بھی مفہوم اضافی ہے اور اسکا مضاف الیہ یہی غلام ہے اور اسکا تعقل اسکے مفہوم کے تعقل پر موقوف تھا سو اس کا تعقل بھی اسکے تعقل پر موقوف ہو تو ایک جہت مین اور ایک بات مین دونون طرف سے توقف ہوا اور سب جانتے ہین کہ یہ صریح دور ممتنع ہے ہاں اس مین شک نہین کہ مضاف الیہ کی جانب مین ایک مصداق عام بالوجہ متصور ہوتا ہے اور مضاف کیطرف فقط مفہوم ہوتا ہے گو باین وجہ کہ مفہوم عرضی اضافی بے مصداق متصور نہین بالاضطرار کسی مصداق عام یا خاص کی طرف ذہن دوڑ جائے لیکن یہ خیال اضطراری بحکم اضافت مذکورہ نہیں ہوتا اسکا باعث اضافت ثانیہ ہوتی ہے جو مفہوم کو اپنے معروض اور مصداق کے ساتھ ہوتی ہے بہر حال ایک اضافت کی وجہ سے مضاف کی جانب مفہوم اور مضاف الیہ کی جانب مصداق بالقصد ملحوظ ہوتے ہین اگرچہ مصداق مضاف الیہ بالوجہ متصور ہو اور مفہوم مضاف کو اضافت کسی مصداق کے ساتھ لاحق ہو جائے اور یہ نہین کہ دونوں جانب مصداق ہی مصداق ہون ورنہ توقف تعقل کی پھر کوئی صورت نہین ظاہر ہے کہ مثلاً ذات فوق وتحت مثلاً سقف و فرش مین دربارہ تعقل باہم علاقہ و توقف نہین علی ہذا القیاس یہ بھی نہین کہ دونون جانب مفہوم ہی مفہوم ہون ورنہ دور مذکور لازم آئیگا ہان باین وجہ کہ تقابل تضائف میں ہمیشہ دو دو مفہوم متعاکس و متلازم ہو متعانق ہوا کرتی ہین تو ایک کا تعقل دوسرے کے تعقل کا باعث ہو جاتا ہے شرح اس اجمال کی یہ ہے کہ جب کسی مصداق کو کسی مصداق کیطرف اضافت ہوتی ہے تو اسکو بھی ایک دو اضافت

اس کی طرف ضرور پیدا ہوتی ہے اتنا فرق ہوتا ہے کہ اس میں یہ مضاف اور وہ مضاف الیہ ہوتا ہے تو اس
مین وہ مضاف اور یہ مضاف الیہ ہوتا ہے اور یہی معنی متعاکس ہونے کے ہین اور بنا رعکس منطقی بھی
اسی تعدد اور اثنینیت اضافت پر ہے اگر ایک ہی اضافت ہو تو جو مضاف یا منسوب یا محکوم بہ ہو وہ
مضاف الیہ اور منسوب الیہ اور محکوم علیہ نہو سکے چنانچہ ظاہر ہے اور یون کوئی کم فہم نہ سمجھے تو کیا ہے اندھے
بھی آفتاب کو نہیں دیکھ سکتے بالجملہ ایک اضافت کے ساتھ دوسری اضافت ضرور ہوتی ہے خاصکر تقابل
تضائف مین چنانچہ لفظ تضائف بھی اس جانب مشیر ہے اور جب ایک اضافت کے ساتھ دوسری اضافت
متعالق ہوگی تو ایک کے تعقل سے دوسرے کا تعقل لازم ہوگا لیکن یہ بات ملحوظ رہے کہ ان دونون
اضافتون مین باہم علاقہ علیت و معلولیت نہیں ہوتا ورنہ ایک طرف افتقار ہوتا تو دوسری طرف
استغنا ضرور ہوتا چنانچہ ظاہر ہے بلکہ دونوں معلول ثالث ہوتے ہین تلازم ہوتا ہے لزوم نہیں ہوتا سو
اگر کوئی شخص اس لزوم کو لزوم ذاتی پر محمول کر کے یا عتراض کرے کہ یہان طرفین سے افتقار معلوم ہوتا
ہے لزوم ذاتی ہوتا تو یہ ہوتا تو یہ اُسیکا قصور فہم ہے جس علت نے دونوں مصداقوں کو اپنے اپنے موقع
کے ساتھ خاص کر دیا ہے اُسی نے اُسکو اُسکے ساتھ نسبت عطا کر دی ہے چونکہ ایسے مضامین بے مثال
اچھی طرح سمجھ میں نہین آتے تو ایک مثال بطور مشتے نمونہ خروارے معروض ہے جب خالق نے زمین و آسمان
کو یا بانی مکان نے سقف و فرش کو اپنے اپنے حیز کے ساتھ مخصوص کر دیا تو لاجرم اُس کی طرف سے
اُسپر اور اُسکی طرف سے اسپر فوقیت اور تحتیت کا عروض ہوگا اور صورت اس عروض کی یہ ہے کہ ابعاد
ثلاثہ ہر جسم کو لازم ہین اُن ابعاد موہومہ کو دو طرفہ خارج تصور کرین تو جہات ستہ پیدا ہو جاتے ہیں
سوان خطوط موہومہ مین سے جو دونوں کو لازم ہین ایک خط تو فلک و سقف سے خارج ہو کر زمین و
فرش پر واقع ہوتا ہے اور ایک خط زمین و فرش سے نکلکر فلک و سقف پر واقع ہوتا ہے لیکن یہ تعدد
جب ہی تک ہے کہ ایک دفعہ اسکو مبدا خروج خط موہوم اور اُسکو منتہی ٹھہرائین اور ایک دفعہ اُسکو مبدا اور
اسکو منتہی قرار دین اور اگر مبدا اور منتہی کا لحاظ نکرین تو پھر بین السماء والارض اور نیز بین السقف والفرش
ایک خط موہوم واصل معلوم ہوتا ہے چنانچہ ظاہر ہے جب خط موہوم واصل بین الجسمین کو لحاظ کرین تو ایک
نسبت مطلقہ معلوم ہوتی ہے جسکو ایک نوع خاص سے تعبیر کرین تو بجا ہے اور جب باعتبار ابتدا اور انتہا
کے دیکھین تو خط خارج من السماء والسقف مصداق تحتیت ہے اسیواسطے جس پر وہ خط واقع ہوتا ہے

اُسکو تحت بنا دیتا ہے اور اس وجہ سے بالیقین کہہ سکتے ہیں کہ تحتیت ارض و فرش آسمان و سقف کے ساتھ قائم
ہے جیسے وہ نور جسکے وقوع کے باعث زمین منور ہو جاتی ہے آفتاب کے ساتھ قائم ہے اور خط خارج من الارض
والفرش مصداق فوقیت ہے اسیواسطے جسپر وہ واقع ہوتا ہے اُسکو فوق بنا دیتا ہے اور اسی لئے کہہ سکتے
ہیں کہ فوقیت فلک و سقف زمین و فرش پر نہیں ہوتا تو یہ وجہ ہے کہ تحتیت و فوقیت مصادر مبنی للمفعول
ہیں اُنکی بحیثیت الوقوع یہ اسمار تجویز کئے گئے ہیں جیسے نور واقع علی الارض کو دھوپ کہتے ہیں خود مطلق بحیثیت
القیام بالشمس کو دھوپ نہیں کہتے ایسے ہی یہاں بھی خیال فرمائیے اور زلات لفظیہ اور مسامحات جیلانی کو
چھوڑکر غور فرمائیے کہ یہ ہیچمدان باینہمہ دیوانگی بفضلہ تعالیٰ کیسے ٹھکانے کی بات کہتا ہے جب کیفیت حدوث
متضائفین اور وجہ تلازم اس مثال خاص میں مثل آفتاب روشن ہوگئی تو اہل بصیرت کے لئے یہ قاعدہ مطلقہ
آگیا کہ بین المتضائفین بایں وجہ کہ علت فاعلہ نے اُن دونوں کو جُدا جُدا منصب و مقام اور محل عنایت
کیا ہے ایک نسبت مطابقہ پیدا ہوتی ہے پھر وضع سے اُسکی تعیین اور تشخیص ہو سکتی ہے پھر وجود خارجی میں یعنے
قطع نظر عن اعتبار المعتبر دونوں معاً متحقق ہیں اور وجود ذہنی میں متقدم اور متاخر اگر اسکو پہلے لحاظ کرتے ہیں
تو وہ بالاضطرار دوبارہ ملحوظ ہو جاتی ہے غرض بوجہ تعانق مرتبہ مخبر عنہ جسکو ہمنے بوجود خارجی قطع نظر عن اعتبار المعتبر تعبیر
کیا ہے ایک کے تعقل کو دوسرے کا تعقل لازم آجاتا ہے اب لازم یوں ہے کہ اس بحث کو زیادہ دراز نکریں
اپنی ضرورت کو بھی بہت ہے مناسب یوں ہے کہ خلاصہ جواب بیان کرکے اصل مطلب کی طرف رجوع کریں کہ غلام
زید میں تقابل تضائف نہیں ہاں ایک متضائفین میں سے زید پر عارض ہے اس لئے اسکو بالعرض مجازاً مضاف
الیہ کہدیتے ہیں اور ہمارا کلام متضائفین حقیقی میں ہے ہاں بوسیلہ ترکیب مذکور اس بات کو بیان کرتے ہیں کہ
معروض مفہوم متضائف ثانی یعنی مولیٰ جو متقابل غلام ہے زید ہے اور ظاہر ہے کہ یہ دوسری اضافت ہے اور
اس اضافت کا تعقل لاریب بے اسکے متصور نہیں کہ مفہوم غلام پہلے سے معلوم ہو اگر اس سے یہ لازم نہیں آتا
کہ اضافت اولیٰ میں بھی جو اضافت حقیقی ہے اور جسکے اعتبار سے تقابل تضائف ہے مضاف الیہ پہلے ہی
متصور ہوا ہو اور اسے بھی جانے دیجیے ایک مرتبہ تعقل ہے اور ایک مرتبہ اخبار اور ظاہر ہے کہ مرتبہ تعقل متکلم کے حق
میں مرتبہ اخبار سے مقدم ہے رہا مخاطب اُسکے لئے علم بالوضع ضرور ہے کہ پہلے سے حاصل ہو اور علم بالوضع
بےاسکے متصور نہیں کہ موضوع لہ کی حقیقت کو جانتا ہو اور ہمارا کلام اس تعقل اولیٰ میں ہے مرتبہ اخبار اور
تخاطب میں نہیں باینہمہ مرتبہ اخبار اور تخاطب میں گو نہ مضاف مضاف نہیں ہوتی بلکہ وجہ مضاف مضاف الیٰ

* کے ساتھ قائم ہے باقی تحت اور فوق کا اطلاق جو خود فلک و سقف زمین و فرش

ہے غرض یہ ہے کہ متضائفین کے لئے دو اعتبار ہوتے ہیں ایک تو یہی اعتبار تقابل اس اعتبار سے تو ایک کا تعقل دوسرے کے تعقل پر موقوف ہوتا ہے دوسرا اعتبار عروض علی المصداق اس اعتبار سے ایک کا تعقل دوسرے کے تعقل پر موقوف نہیں کیونکہ اس صورت مین اضافت معتبر فی التضائف ملحوظ نہین ہوتی بلکہ نسبت عروض ملحوظ ہوتی ہے تنقیح اسکی یہ ہے کہ غلام کے لئے مثلاً ایک تو مفہوم باعتبار تقابل بالمولی ہے دوسرا مفہوم باعتبار عروض غلامیت ہے مصداق غلام پر وہ فرض کرو عمرو ہے یا بکر ہے سو اعتبار اول مین تو لاریب مفہوم غلام کا تعقل مضاف الیہ کے تعقل پر بطور مذکور موقوف ہے اور باعتبار ثانی یہ تعقل موقوف نہین کیونکہ تضائف ہی نہین بلکہ اسصورت میں باحاصل اس مفہوم کا صفت عارضہ علی المصداق ہے جسکو وجہ اعتبار اول بھی بنالین تو زیبا ہے اور یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ یہ مفہوم خود محکوم علیہ احکام مبنیہ نہین ہوتا بلکہ مصداق کیطرف ہی سب احکام راجع ہوتے ہین اگر جانی غلام زید کہتے ہین تو حکم مجنی ظاہر ہے کہ مصداق کی طرف راجع ہوتا ہے اس مفہوم کی طرف راجع نہین ہوتا ہے اس سے صاف ظاہر ہے کہ اعتبار ثانی مرلوہے اعتبار اول مراد نہیں اور ظاہر ہے کہ تضائف باعتبار اول ہے جو کہ لازم ہے نہ باعتبار ثانی جو اسکے لئے وجہ ہے اور یاد ہوگا ہمنے جو دعوی کیا ہے باعتبار علم بالکنہ دعوی کیا ہے یہ بحث ہر چند بوجہ چند غلط بینون کو غلط معلوم ہو مگر جو اہل فہم ہیں باوجود پریشانی تقریر اور کوتاہی الفاظ مطالب اصلیہ کو روشن دیکھکر انشاءاللہ تائید و تصدیق و شکر و امتنان سے پیش آئین گے واللہ اعلم و علمہ اتم جب اس جواب باصواب سے فراغت پائی تو لازم یون ہے کہ اصل مطلب کو پھر سنبھالین مخدوم من لازم ذات کا تعقل جب ملزوم کے تعقل پر موقوف ہوا تو ناچار یہ کہنا پڑیگا کہ باعتبار تعقل ملزوم بنسبت لازم کے اقرب ہے کیونکہ ملزوم کا تعقل پہلے ہوتا ہے اور لازم کا تعقل بعد مین حاصل ہوتا ہے اس صورت مین اگر خود لازم میں مادہ ادراک ہو تب یہی بات ہوگی کیونکہ کسی کے ادراک سے معلوم کی ذات اور ذاتیات اور لوازم ذات مین فرق نہین آجاتا وہ اپنا ادراک ہو یا کسی بیگانہ کا ادراک ہو الغرض خود لازم ذات اگر اپنی ذات کو ادراک کرے تب بھی یہی لازم ہے کہ اول ذات ملزوم کا اسکو ادراک حاصل ہو اب غرض ملزوم یہ ہے کہ کسی شئے کے قریب ہونیکے کسی دوسری چیز سے اول تو معنی یہی ہیں کہ اگر اسکی طرف حرکت کیجائے تو اول وہ آئے اور ظاہر ہے کہ علم و ادراک مین ایک حرکت باطنی اور توجہ قلبی ہوتی ہے خاصکر جب ایک معلوم سے دوسرے معلوم کی طرف توجہ ہو کیونکہ اسمین تجدد اور تعاقب کی ضرورت ہے اور اسی کا نام حرکت ہے بالجملہ جیسے حدوث توجہ جسمانی کے لئے حرکت کی ضرورت ہے ایسے ہی

حدوث توجہ قلبی کے لیے حرکت کی ضرورت ہے اتنا فرق ہے کہ وہان توجہ جسمانی ہے تو حرکت بھی جسمانی ہے اور
یہان توجہ قلبی ہے معہذا خاص استدلال مین انتقال ذہنی کا ہونا ظاہر ہے اور آپ خود جانتے ہونگے انتقال
حرکت ہے کہ نہین اور اب بھی سمجھ مین نہین آتا تو لیجئے یون سمجھئے کہ حرکت کچھ اپنی ہی نہین ہوتی جو خواہ مخواہ
حرکت کے لیے ابعاد کی ضرورت ہو منجملہ حرکات ایک حرکت کیفی بھی ہوتی ہے اور ظاہر ہے کہ صور معلومات
منجملہ کیفیات ہین سو اگر ایک صورت سے دوسری صورت کیطرف انتقال ہوگا تو ایک کیفیت سے دوسری کیفیت کیطرف انتقال ہوگا جسکے حرکت کیفی ہونے مین اگر
شک ہو تو اسی کو ہو جسکے نزدیک حرکت کیلئے بقاء نوع مقولہ حرکت من اولہ الی آخرہ ضرور ہو اور ظاہر ہے کہ یہ تحکم
محض ہے انصاف سے دیکھئے تو بقاء جنس مقولہ بلکہ اجناس مین سے بھی بقاء جنس عالی ضرور ہے کیونکہ اس صورت
مین مضمون انتقال کو کچھ ترقی ہی ہے تنزل نہین ادہر حرکت کا نفس مقولات اور اجناس عالیہ کی طرف اٹھانا
کرنا اسپر شاہد ہے کہ بقاء مقولہ ضرور ہے نہ بقاء نوع مقولہ ہان بوجہ بقاء نفس مقولہ اس حرکت کو بھی حرکت
فی المقولہ کہین گے جس مین جنس چھوڑ نوع مقولہ بھی باقی رہی باایں ہمہ نظر و فکر مین بہ نسبت حدس کے باقی
ہے تو یہی حرکت و عدم حرکت فارق ہے اگر انتقال ذہنی حرکت نہو تو یہ فرق بیہودہ کس کام آئیگا لیکن واضح
رہے کہ حدس ہرچند انتقال دفعی کا نام ہے حرکت وہان متصور نہین لیکن ایک کے ادراک کے بعد دوسرے کا
ادراک لاجرم اول کے قرب و ثانی کے بعد پر دلالت کریگا وہ اولیت و ثانویت باعتبار انتقال تدریجی ہو
یا باعتبار انتقال دفعی ہو اور اسکو بھی جانے دیجئے علم صادق حکایت محضہ ہوتا ہے یہ نہیں کہ مثل علوم کاذبہ
اصل مین انشاء معلوم کر کے پھر اوس عبارت تطابق کر لیتے ہین اور خبر بنا لیتے ہین چنانچہ ظاہر ہے اس صورت مین
لاجرم جو بات درجہ علم و حکایت مین ہوگی درجہ معلوم و محکی عنہ مین پہلے ہوگی سو یہ یقین تقدم و تاخر علم ملزوم
لازم ذات جو لاجرم ضروری ہے اتفاقی نہین خود اس بات پر شاہد ہے کہ بعد مدرک اول بذات ملزوم ہے
پھر ذات لازم ہے اس مین مدرک اگر غیر لازم ہے تب یہی ہے اور خود ذات لازم ہے تب یہی ہے رہا یہ
شبہ کہ اس صورت مین ذات مدرک ملزوم کے دونون جانب واقع ہوگی اور باوجود وحدت تعدد لازم آئیگا
سو اسکا جواب دو باتون پر موقوف ہے جن کی تحقیق بخوبی بحث ہیاکل مین گزر چکی ہے اول تو یہ کہ جسم مین کثرات
مین تکثر انقطاعی ہی تکثر انقسامی نہیں یعنی مثل دائرہ مثلث مربع وغیرہ اشکال سطحی جنہین فقط خطوط مفترضہ بہیئت
کذائی ملحوظ ہون اور سطح مفروض اشکال نظر سے ساقط ہو ہیاکل ممکنہ مین تکثر بطور تقسیم اسطرح ممکن نہین کہ اسکے
اقسام پر وہ صادق آئین یعنے جیسے خطوط مفترضہ اشکال مذکورہ کی تقسیم کے بعد خارج قسمت خطوط محیطہ رہ جاتے

ہین اور اسم شکل زائل ہوجاتا ہے ایسے ہی ہیاکل ممکنہ اور حدود فاصلہ مذکورہ کو بھی اگر تقسیم کیا جاوے تو خارج قسمت
پھر وہ شکل نہ ہوگی جسکو منقسم قرار دیا تھا الغرض مثل آب و آتش و خاک و باد وغیرہ اشیار قابل قسمت مذکورہ
نہین کہ بعد تقسیم بھی خارج قسمت پر اسم منقسم باقی رہتا ہے کون نہین جانتا کہ آب و آتش وغیرہ کو کتنا ہی تقسیم
کیجیے اور کتنے ہی چھوٹے چھوٹے اجزار نکالیے لیکن اجزار خارجیہ پر اسم مذکور برابر صادق آئیگا ہان مثل اشکال
مذکورہ البتہ قابل تکثر انطباعی ہے کہ ایک سے لیکر ہزار آئینہ تک لیجیے ایک آن مین سب مین منطبع ہوسکتے
ہیں چہ جائیکہ علے سبیل التعاقب والتناوب چونکہ اسکی تنقیح قرار واقعی اوپر ہو چکی ہے تو اسیقدر بغرض
یاد دہانی بہت ہے اس سے زیادہ تکرار بے فائدہ ہے دوسرے یہ بات ہے کہ اس تکثر انطباعی مین
حقیقت منطبع میں تکثر اور تعدد نہین آجاتا ہان بوجہ تکثر منطبع فیہ اور تعدد مرایا و مناظر حقیقت منطبع
پر ایک تکثر اعتباری عارض ہوجاتا ہے جسکے باعث احکام متکثرہ متقابلہ کا محکوم علیہ بن سکتا ہے یہ
مضمون بھی اوراق گذشتہ مین بخوبی واضح ہو چکا ہے جب یہ دونون مقدمے آپکے گوش گذار ہو چکے
تو اب یہ التماس ہے کہ جیسے آئینہ میں اپنا مشاہدہ آپ کرتے ہیں ایسے آئینہ ذات ملزوم مین لازم ذات
کو اپنا مشاہدہ ہوتا ہے مگر جیسے اس ادراک مین جو بوسیلہ آئینہ ہوتا ہے مدرک بصیغہ فاعل خوات بحیثیت
ہے اور مدرک بصیغہ مفعول ذات مذکور بشرط انطباع وحیثیت انعکاس ہے ایسے ہی ادراک مذکور لازم
میں اگر خود لازم مدرک ذات خویش ہو مدرک بصیغہ فاعل تو تنہا ذات مدرک ہے یعنی اس صفت مدرکیت
مین جو صفت فاعلی ہے اسکو کسی آلہ اور کسی شرط کی ضرورت نہیں جو دوبارہ حصول صفت مذکورہ اسکو
متمم سامان کہا جائے غرض ملزوم کی اسکو کمر حاجت نہین ایک وہ احتیاج سابق جو دوبارہ تحقق وجود
تھی یہی ہے دربارہ حصول صفت مذکورہ پھر اسکی طرف رجوع کی حاجت نہین ہان مدرکیت بفتح الراء
مین جو صفت مفعولی ہے پھر ذات ملزوم کیطرف رجوع کرنا پڑتا ہے اور کیون نہو ملزوم کی ضرورت اول
بغرض معقولیت ہوئی تھی کیونکہ وجود ممکنات وجود فعلی نہین وجود انفعالی ہے اسلئے جب اسکی ضرورت
ہوگی درجہ مفعولیت ہی میں ضرورت ہوگی مگر یہ یاد رہے کہ ضرورت سے اسجگہ وہ ضرورت مراد ہے جسکو
علت تامہ سے تعبیر کرسکتے ہین سو مضامین گذشتہ کے یاد کرنے سے یہ یاد آجائیگا کہ ایک شئے ایک ہی
شئے کی علت ہوتی ہے اور یاد نہ آئے تو یہ بات کافی ہے کہ علت مصدر معلول ہوتی ہے اور ایک شئے ایک
ہی صادر کا مصدر ہوسکتی ہے اس لئے جو شئے واسطہ فی العروض معقولیت ہوگا ہمیشہ اسی باب مین

واسطہ فی العروض رہیگا ورنہ انقلاب ماہیت لازم آئیگا بالجملہ لازم کو دربارۂ ادراک فاعلی ذات ملزوم کی ضرورت نہین البتہ دربارۂ مدرکیت مفعولی اُسکی احتیاج ہے اسلئے دو اعتبار پیدا ہوگئے اور یہ دو اعتبار باعث تفاوت احکام مذکورہ ہوگئے ہین یعنی فرق فاعلی اور مفعولی اور تقدم و تاخر اور قرب و بعد وغیرہ ہوجاتی ہیں الغرض حقیقت واحدہ متعدد نہین ہوتی اور باینہمہ احکام متعددہ مثل فاعلیت و مفعولیت و قرب و بعد بوجہ تعدد اعتبارات پیدا ہوجاتے ہین یہ تقریر تو اسصورت مین ہے کہ ایکبار ذات لازم کو من حیث ہو لیں اور ایکبار بشرط اقتران ذات ملزوم لحاظ کرین اور اگر ہیکل لازم معروض کے ساتھ قائم سمجھین اور اس اعتبار سے مدرک بصیغہ فاعل قرار دین اور مدرک بصیغہ مفعول بشرط قیام بالملزوم بدستور رہے تو وحدت تو بدستور رہیگی اور فرق احکام اور بھی واضح ہوجائیگا ہر چند تفہیم مطالب کے لئے اتنی ہی تقریر کافی ہے لیکن اس موقع مین وہ تقریر جسمین ہیاکل کا وجود داخلی اور خارجی کے ساتھ قیام مذکور ہے زیادہ تر مفید ہے کیونکہ اُس تقریر سے صاف روشن ہے کہ ہیاکل ممکنہ وجود داخل جوف اور خارج از جوف کے ساتھ اسی طرح قائم ہین جیسے خط مستدیر دائرہ مثلاً سطح داخل دائرہ اور خارج دائرہ دونون کے ساتھ قائم ہے بالجملہ اگر مدرک بصیغہ فاعل اور مدرک بصیغہ مفعول دونون اسی مرتبہ وجود خارجی میں ہولے چاہئین تب کچھ حرج نہین کیونکہ تقریرات گذشتہ اس بات پر شاہد ہین کہ جیسے وقت طلوع آفتاب اجسام متحاذیہ منورہ کی صورت کردی ہو یا یکبھی باطن نور آفتاب میں بقدر تحاذی و تنور منطبع اور منتقش ہوجاتی ہے ایسے ہی شکل معلومات باطن مبداء انکشاف مین جسکو ایک نور قائم بذات العالم قرار دیا ہے منتقش ہوجاتی ہے پھر جیسے شکل اجسام مذکورہ باوجود اس تعدد اعتبار قیام کے بالبداہت واحد رہتی ہے کیونکہ اسوقت وہ ایک حاصل بین النور و الجسم المنور ہوتی ہے اور بوجہ عدم کیسی کہ گنجائش تقسیم نہین ہوتی ایسے ہی صُوَر معلومات باوجود اس تعدد قیام کے منکثر نہین ہوتین اپنی اسی وحدت اصلی پر رہتی ہیں اور وجہ اسکی یہی ہے کہ صورت وہ ایک حد فاصل غیر منقسم بین العلم یعنی مبداء الانکشاف و المعلوم ہوتی ہے چنانچہ ظاہر ہے اس صورت مین اگر مدرک بصیغہ فاعل باعتبار قیام بالوجود الخارجی اور مدرک باعتبار قیام بالوجود الذہنی قرار دین تو تعدد مطلوب اور وحدت مذکور دونون موجود ہوجائین اور وہ فرق قرب و بعد ظاہر ہوجائے مگر اسوقت اُس تقریر کا یاد کرنا ضرور ہے کہ معلوم و مدرک بصیغہ مفعول وہ معلوم مطلق یعنی مفعول مطلق علم و ادراک ہے ورنہ باعتبار قیام ذہنی معلوم و مدرک بصیغہ مفعول ہونا خوب سمجھ مین آئیگا بالجملہ فرق قرب و بعد فقط تعدد اعتبار کا خواستگار ہے تکثر حقیقی کی حاجت نہین

جب اس خرخشہ سے فراغت پائی تو اب یہ التماس ہے کہ جب علم گنہ لازم خود لازم کیلئے علم ملزوم پر موقوف ہے
اور خواہ مخواہ اُسکے علم کے بعد اسکا علم ہونا ضرور ٹھہرا پھر اگر یہ یون کہا جائے کہ الملزوم اقرب الی اللازم من نفس
اللازم تو لاجرم اہل فہم کی تسکین کا باعث ہوگا علی ہذا القیاس اگر انتزاعیات کی نسبت اُن کے مناشی انتزاع
کو ایسا ہی سمجھا جائے تو اور بھی زیبا ہے اور زیادہ تر بجا ہے کیونکہ لازم ذات وخارجیات تو بادی النظر مین
موجود واقعی اور موجود خارجی کچھ معلوم بھی ہوتے ہیں پر انتزاعیات موصوفات واقعیہ اور خارجیہ حسب مشہور
واقع وخارج مین موجود ہی نہین ہوتے اگر ہوتے ہیں تو بعد ادراک مناشی انتزاع ذہن میں موجود ہوتے
ہین چونکہ اس مطلب کے مبادی اوراق گذشتہ مین مفصل مرقوم ہو چکے ہیں تو مکرر چھیڑ چھاڑ کو تطویل بیہودہ سمجھکر
بطور تنبیہ و تذکیر فقط اسقدر معروض ہے کہ اگر کوئی جسم مدور آفتاب کے مقابل ہوتا ہے تو نور آفتاب اُسکو
محیط ہو جاتا ہے اور اس کا تحن اُسکے نور سے خالی رہجاتا ہے اور اگر اُس جسم کی تدویر کے موافق کوئی
روشندان کسی دیوار مین ہوتا ہے تو اُس روشندان کے تحن یعنی جوف میں تو نور ہوگا اور اُس اعتبار سے
گویا مقدار تحن دائرہ مشار الیہا بوقت قیام بالجسم مظلم تھا منور ہوگا اور خارج میں ظلمت محیط ہو گی۔
جہاں پہلے نور محیط تھا اسیطرح موجوات خارجیہ کو معدومات ذہنیہ سمجھئے اور معدومات خارجیہ کو موجودات
ذہنیہ خیال فرمائیے سو باین معنی اگر انتزاعیات خارج مین معدوم اور ذہن میں موجود ہون تو کچھ حرج نہین
مگر اسکی تنقیح ضرور ہے کہ انتزاعیات کسکو کہتے ہین سو مختصر گذارش یہ ہے کہ دو مفہوم سارے مفہومات لاقیہ
سے عام ہین ایک تو مفہوم وجود دوسرا مفہوم عدم جس مفہوم کو دیکھئے وہ یا وجود کے مفہوم کے نیچے داخل ہے
یا عدم کے مفہوم کے نیچے داخل ہے اور مفہومات اولی سے غرض مفہوم کے مفہوم سے احتراز ہے کیونکہ بطور
تکرر نوع مفہومات وجود وعدم کے ساتھ بھی فہم وعلم متعلق ہو کر انکو مفہوم بنا دیتا ہے سو اس صورت میں ہرچند
مفہوم کا مفہوم وجود اور عدم دونوں کے مفہوم سے عام ہے لیکن یہ مفہوم اولی نہین مفہوم ثانوی ہے الحاصل اہل
فہم سمجھ گئے ہون گے کہ سوائے مفہوم مرادفات ومتناقضات مفہوم وجود وعدم سے زیادہ کوئی عام نہین
سو یہی اصل مدعا ہے اسمین اگر بوجہ کوتاہی تقریر کج بیانی فقیر گنجایش گرفت ہو تو ہوا کرے غرض میرے
نقصان بیان سے اصل مطلب غلط نہ ہو جائے گا اور پہلے واضح ہو چکا ہے کہ خود وجود وعدم قابل ادراک
نہین مدرک ومعلوم ہوتے ہین تو یہ صور مدرک معلوم ہوتے ہیں جو بعد تحدیدات واقترانات وجود وعدم پیدا
ہوتے ہین اور اوراق گذشتہ مین انہین صور کا نام ہمنے حدود فاصلہ اور حائل رکھا ہے پر جیسے جسم وعدم جسم

ہیں حد فاصل سطح ہوتی ہے اور سطح اور عدم سطح میں خط اور خط اور عدم خط میں نقطہ حد فاصل ہوتا ہے اور اس اعتبار سے بعض حدود کے لئے اور حدود ہیں ایسے ہی حدود فاصلہ بین الوجود والعدم کو سمجھئے کہ ایک حد اور ایک ہیکل وجودی کیلئے دوسری حد اور ہیکل ہے یعنے جسم سے لیکر نقطہ تک تحدیدات متعددہ ہوتے ہیں ایسے ہی وجود سے لیکر عدم محض تک تخصیصات متعاقبہ وارد ہوتے ہیں سو اسکا نام تحدید ہے کیونکہ ہر تخصیص سے لاجرم ایک تحدید و تقیید حاصل ہوتی ہے مثلاً اول تخصیص جو وجود پر عارض ہوئی اور جسکی وجہ سے ایک حد فاصل بین الوجود والعدم پیدا ہوئی یہ تخصیص کہیئے جسکی وجہ سے تقسیم جوہر و عرض حاصل ہوئی پھر اُسکے بعد جوہر کو تقسیم کیا تو اقسام خاصہ جسم و غیر جسم پیدا ہوئے علی ہذا القیاس نامی و غیر نامی اور حیوان و غیر حیوان اور انسان و غیر انسان و زید و غیر زید تخصیصات متعاقبہ سے پیدا ہوئے ہیں اور ظاہر ہے کہ ہر تخصیص میں ایک تحدید ہوگی اور ہر تحدید میں ایک اقتران وجود و عدم ہوگا حاصل یہی حدوث کا سبب غایۃ مافی الباب ہر تخصیص کے بعد وجود میں ضعف آجائیگا جیسے نقطہ میں بہ نسبت خط کے اور خط میں بہ نسبت سطح کے اور سطح میں بہ نسبت جسم کے ایک ضعف اوپر سے نیچے تک آیا ہے اب پھر یہ التماس ہے کہ جیسے سطح بہ نسبت جسم کے اور خط بہ نسبت سطح کے انتزاعی ہے ایسے ہی حدود متنازعہ فی الوجود ایک دوسرے کی نسبت منشاء انتزاع اور صفت انتزاعی ہونگے یعنی جیسے مثلاً جسم اگر منشاء انتزاع ہے تو سطح اُسکے لئے امر انتزاعی ہے اور سطح منشاء انتزاع ہے تو خط اُسکے لئے امر انتزاعی ہے ایسے ہی اول ہر جسکی حد کے لئے تو خود وجود حقیقی منشاء انتزاع ہوگا اور وہ حد اُسکے لئے امر انتزاعی ہوگا اور اس صورت میں ان انتزاعیات کے خارج میں بوجود منشاء موجود ہونے اور ذہن میں بذات خود موجود ہونیکے یہ معنی ہونگے کہ حدود مذکورہ کو وجود مجرد سے جو انکا منشاء انتزاع ہے خالی تصور کریں تو پھر اُس درجہ کا وجود انکو اگر ہوگا تو ذہن ہی میں ہوگا کیونکہ حدود مذکورہ نسبت نور مبداء انکشاف اُس وقت بوجہ ظلوجیت ایسا تصور کیجئے جیسا دائرہ روشندان کو بہ نسبت نور آفتاب تصور کیا تھا اور چونکہ اہل نظر صائب کے نزدیک وجود خارجی اور وجود ذہنی یعنی مبداء انکشاف تمس وجودیت میں متماثل ہیں یا متضاد ورنہ پھر موجودات خارجیہ اور انتزاعیات خارجیہ کے علم کی کوئی صورت نہیں اور ہر مبداء انکشاف ہر صورت منکشفہ اور ہر نسبت کے ساتھ متعلق ہو سکتا ہے تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ جسقدر مراتب حدود مذکورہ اور مدارج ہیاکل وجود خارجی کی جانب ہونگے اتنے ہی مراتب اور مدارج مبداء انکشاف کی جانب ہونگے شرح اس معما کی یہ ہے کہ اگر تماثل یا تضاد مذکور نہ ہوگا تو ہم انکا اجتماع ممکن ہوگا کیونکہ بناء امتناع اجتماع انہیں دو باتوں پر ہے

اور غور سے دیکھئے تو فقط اجتماع نقیضین پر ہے سو اجتماع متضادین کا اجتماع نقیضین کیلئے مستلزم ہونا تو ظاہر ہے کیونکہ تضاد مین یہ ضرور ہے کہ جسوقت ایک ضد ہو اسوقت دوسری ضد کا عدم ہو سو وقت وجود ضد واحد اگر دوسری ضد کا وجود بھی ہو تو دوسری ضد کا وجود و عدم اور علی ہذا القیاس ضد اول کا وجود و عدم لازم آئیگا رہا اجتماع المثلین سو اس کی وجہ یہ ہے کہ دو مثلون مین جیسے ایک بات کا اتحاد ضرور ہے ایسے ہی ایک ایک بات مین تفارق بھی ضرور ہے ورنہ بجمیع الوجوہ اتحاد ہو تو اضافت مماثلت کی کیا صورت ہوگی کیونکہ اضافت کیلئے حاشیتین متغائرتین کا ہونا ضرور ہے اور ظاہر ہے کہ متغائرین مین ایک کا عدم دوسرے پر صادق آیا کرتا ہے ورنہ وجود صادق آئے اور تغائر باقی نرہے اور جب ایک پر دوسرے کا لا داخل ہوا تو پھر اگر اجتماع ہوگا تو شئے اور لا شئے اکٹھے ہو جانے کے سوا اور کیا ہوگا اور اسی کو اجتماع النقیضین کہتے ہین بالجملہ وجود خارجی اور وجود ذہنی یعنی مبدء انکشاف مذکورہ مین اگر تماثل یا تضاد نہو تو پھر اجتماع نقیضین کیلئے کون مانع ہے کیونکہ بعد تضائف مانع اجتماع وجودیات اگر ہین تو یہی دو ہین اور حقیقت مین دیکھئے تو تماثل تضاد کو مستلزم ہے چنانچہ ظاہر ہے اب سنئے کہ وجود خارجی اور وجود ذہنی مین جیسا تقابل ایجاب و سلب تقابل عدم و ملکہ نہین ایسا ہی تقابل تضائف بھی نہین چنانچہ ظاہر ہے ورنہ ایک کا تعقل دوسرے پر موقوف ہوتا سو اگر تقابل تضاد و تماثل بھی نہو اور وہ دونون باہم متلازم ہین چنانچہ ظاہر ہو گیا تو پھر مانع اجتماع کون ہے اس صورت مین لازم ہے کہ وجود خارجی و وجود ذہنی مین اگر اجتماع ہو تو بطور اقتران الحدود بالحدود نہو جیسے متضادین مین ہوا کرتا ہے چنانچہ دہوپ اور سایہ کے اقتران سے ظاہر ہے ہو تو بطور اجتماع الکل بالکل ہو جیسے حلول سریانی ہوا کرتا ہے اس صورت مین نہ کوئی مفعول بہ ہے نہ حدوث مفعول مطلق کی کوئی صورت ہے وجہ اسکی تقریرات گذشتہ مین مفصل مرقوم ہو چکی ہے اسلئے فقط اجمال پر اس جگہ اکتفا کیا جاتا ہے مفعول بہ مفعول مطلق کیلئے سانچہ اور قالب ہوا کرتا ہے چنانچہ بار بار جو مفعول بہ عین ہے اس بات پر شاہد بھی ہے سو یہ بات جب ہی متصور ہوگی کہ وجود ذہنی مفعول بہ کو محیط ہو یا بالعکس یہ اسکو محیط ہو لیکن ظاہر ہے کہ درصورت حلول سریانی یہ احاطہ جسپر قالبیت اور مقلوبیت موقوف ہے ہرگز ممکن نہین پھر بعلوم تعلق علم کو کسی چیز کے تعلق سے انکار ہی نہین کیونکر صحیح ہوگا الغرض عموم علم خصوصاً علم ممکنات تو اس بات پر شاہد ہے کہ وجود ذہنی تمام موجودات خارجیہ کو محیط ہو سکتا ہے نہایۃ ما فی الباب دفعۃً واحدۃً نسہی علی سبیل التناوب سہی اور حلول سریانی ہو تو یہ بات ممکن نہین اس لئے چار و ناچار یہی کہنا پڑیگا کہ وجود ذہنی اور وجود خارجی مین باہم حلول سریانی ممکن نہین ایک دوسرے کی حد پر ختم ہو جاتا ہے

اور ایک دوسرے کے لئے محدد بنجاتا ہے جیسے زمین مثلاً نور آفتاب کے لئے محدد ہے یعنے آگے جانے سے مانع ہے اور ظاہر ہے اس صورت میں محاط کی جانب میں جس قسم کے حدود ہونگے محیط کی جانب بھی اسی قسم کے حدود پیدا ہونگے مثلاً ہوا یا پانی نور آفتاب وغیرہ اجسام جو اور اجسام کو محیط ہوتے ہیں تو جیسے محاط کی جانب حدود غایت و نہایت سطح ہوتی ہے محیط کی جانب بھی موقع تلاقی پر بھی سطح پیدا ہوتی ہے اتنا فرق ہے کہ محاط کی محدب میں وہ سطح ہے تو محیط کے مقعر میں علے ہذا القیاس سطح کو اگر محیط ہوتی ہے تو یہ سطح ہی محیط ہوتی ہے اور اسکی حد محدب اگر خط ہے تو اسکی حد مقعری خط ہے باقی خط اور نقطہ میں ہر چند یہ بات بظاہر متصور نہیں کیونکہ خط کے محیط ہونے کی صورت نہیں مگر کوئی پوچھے ہمارا کیا نقصان ہے فقط در بارہ احاطہ بحدوث حدود متماثلہ ہمکو ایک تمثیل مطلق تھی سو وہ جسم و سطح کے احاطہ سے حاصل ہے بلکہ انمین سے ایک بھی بس مطلب کی تصویر کیلئے کافی ہے خط و نقطہ اگر قابل احاطہ نہیں تو نہیں ہمنے یہ کب التزام کیا تھا کہ سطح کی حد امتی خط اور خط کی حد امتی نقطہ کا بھی احاطہ ہونا چاہیئے با اینہمہ یہ کب ضرور ہے کہ ہر شئے کے لئے وہی محیط ہو جو اس سے منتزع ہو بلکہ منشأ انتزاع ہی اگر محیط منتزع ہو تو کیا بعید ہے آخر خود خداوند کریم کا اور اُس کے علم کا موجودات اور معلومات کی نسبت محیط ہونا ایسا نہیں کہ اسکا انکار کیا جائے حالانکہ خداوند علیم اور اُس کے علم کو بہ نسبت موجودات و معلومات انتزاعی نہیں کہہ سکتے تعالی اللہ عن ذلک علوا کبیرا بلکہ معاملہ بالعکس کہیئے تو بجا ہے چنانچہ تقریر وجود و حدوث کے یاد کرنے سے انشاءاللہ اس باب میں اطمینان ہو جائیگا سو اگر یوں کہا جائے کہ خط کو سطح اور نقطہ کو خط محیط ہے اور وجدان و مشاہدہ کو شاہد اسکا قرار دیا جائے تو اہل حق کو انشاءاللہ گنجائش انکار نہوگی خط اگر چاروں طرف سے وسط سطح میں واقع ہو تو اس کی نسبت سطح کا محیط ہونا ظاہر و باہر ہے علی ہذا القیاس اگر نقطہ وسط سطح میں ہو تو اسکی نسبت بھی خط کا محیط ہونا چنداں مخفی نہیں کیونکہ اگر کسی دائرہ یا کرہ کو متحرک علی نفسہ تسلیم کریں تو لاجرم محیط سے لیکر نقطہ تک دوائر متوازیہ پیدا ہونگے جن میں سے سریع الحرکت اور بڑا دائرہ محیط ہوگا اور سب میں بطی الحرکت اور چھوٹا وہ دائرہ ہے جو مرکز کو محیط اور اس سے متصل ہے سو یہ دائرہ لاجرم اس نقطہ مرکز کو محیط ہے اور ظاہر ہے کہ سب نقاط آپس میں برابر ہیں تو لاجرم ہر نقطہ کے گرد ایک خط مستدیر اور مقدر ہوگا جو اسکو محیط ہے ہاں جو خط کہ طرف سطح پر واقع ہے اور ایسے ہی وہ نقطہ جو اس خط کی طرف پر واقع ہے جو طرف سطح ہے اسکی نسبت البتہ احاطہ سطحی اور خطی کا بالفعل ہونا بظاہر مخفی ہے مگر بایں نظر کہ خط کا طرف سطح پر واقع ہونا کرات فلکیہ میں تو متصور ہی نہیں اگر متصور ہے تو مکعبات میں منحصر ہے سو جہاں مکعبات واقع ہیں وہاں لاجرم کوئی دوسرا جسم ضرور

۲ یعنی جسم علی ہذا القیاس نقطہ کو محیط خط ہے بہ نسبت سطح

ملاصق ہوگا اور اُسکے تلاصق کے باعث یہان سے لیکر وہان تک سطح واحد ہوجائیگی اور خط مذکور وسط مین آجائیگا ہان اگر کرات مین خطوط بالفعل ہوتے تو بہ نسبت خط فلک الافلاک یہ گمان ہو سکتا تھا کہ یہ خط طرف سطح پر واقع ہے وسط سطح مین واقع نہین تھا اینہمہ خطوط و نقاط کے لئے اگر کوئی ماہیت ہے تو جو ایک خط کی ماہیت ہوگی وہی دوسرے خط کی ماہیت ہوگی ایسے ہی جو نقطہ کی ماہیت ہے وہی دوسرے نقطہ کی ماہیت ہے پھر جو ایک خط یا ایک نقطہ کے احکام اور آثار ہونگے وہی دوسرے کے ہونگے اسمین اگر علم بمعنی مبدار انکشاف اسپر واقع ہوگا اور بوجہ مذکور اسکو محیط ہوگا تو اُسپر واقع ہوسکے گا اور اُسکو بھی محیط ہوگا الحاصل بایں نظر کہ علم بمعنے مبدار انکشاف کو اپنے تعلق مین کسی مفہوم سے انکار نہین ادہر علم بالفعل کیلئے لازم مبدا انکشاف معلومات کو محیط ہو پھر جو حد کہ محاط کی جانب ہوگی وہی لازم ہے کہ محیط کی جانب پیدا ہو تو بالضرور جس قسم کے حدود وجود خارجی کی جانب پیدا ہونگے وہی مبدار انکشاف کی جانب بھی پیدا ہونگے اور جسقدر طبقات وجود خارجی کیجانب ہونگے اُسیقدر وجود ذہنی کی جانب ہونگے بالجملہ موجود حقیقی خارج مین وجود خارجی ہے بلکہ بایں نظر کہ وجود خارجی وجود ذہنی کے مقابل ہے اور وجود ذہنی عین ذہن ہے یون معلوم ہوتا ہے کہ وجود خارجی عین وجود ہے اور یہ بھی تو ہے سوا ذہن کے یا وجود خارجی ہے یا حدود وجود سو حدود وجود تو امور انتزاعیہ ہین اُنکو تو عین خارج نہین کہہ سکتے اُنکے وجود خارجی ہونے مین بھی کلام ہے۔ اگر مصداق خارج ہوگا تو یہی وجود ہوگا اسصورت مین حدود مذکورہ موجودہ فی الخارج ہونگے اور وجود داخل جوف حدود اور نیز وجود خارج جوف اصلی وجود محیط اُنکے لئے منشأ انتزاع ہوگا مگر جیسے اشکال ہندسی مین نظر سطح داخل پر ہوتی ہے سطح خارج پر نہین ہوتی مثلث و مربع اگر کہتے ہین تو سطوح داخل شکل مثلث و مربع کو کہتے ہین اگرچہ شکل مثلث و مربع سطح خارج کے ساتھ بھی قائم ہو ایسے ہی حدود وجود مین نظر وجود داخل کیطرف ہوتی ہے وجود خارج کی طرف نہین ہوتی اگرچہ حدود مذکورہ دونون کے ساتھ قائم ہون چنانچہ ظاہر ہے اور نیز پہلے ثابت ہو چکا ہے باین ہمہ اگر اسکو نمانیئے تو تصادق با مور متباینہ لازم آیا کرے کیونکہ حدود مذکورہ جب عنوان خارج ٹھیرین تو دو شکل کو جب قطع نظر وجود داخل سے لینگے تو لاجرم دونون ہیکلین ایک ہی وجود کے عنوان کی عنوان ہونگی ظاہر ہے کہ اگر دو مثلث ایک لوح پر کھینچے جائین اور پھر اُنکو عنوان سطح خارج کہا جائے تو پھر سوا اُن دو سطحون کے جو جوف مثلث مین ہین جو کچھ ہے وہ دونون ہی مثلثون کا معنون ہے اس صورت مین جسکو متبائن کہتے ہین اُنمین فقط فرق اعتباری ہوگا۔

دوسرے وجود داخل کے لئے کوئی عنوان بہی نہ سکیگا ہان اگر وجود داخل ہیاکل کو معنون کہا جائے
تو دونوں خرابیان لازم نہین آتین بالجملہ ہیاکل و حدود مین نظر وجود داخل پر ہوتی ہے سو حدود
مذکورہ اور وجود داخل بہم ہونگے تو اُنکے لئے خارج مین وجود ہوگا ورنہ باعتبار معنون خارج مین موجود نہین
ذہن مین موجود ہین کیونکہ اسوقت وجود ہی داخل ہیاکل ہوگا اس تقریر سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ امور
انتزاعیہ کو بجمیع الوجوہ معدوم فی الخارج نہین کہسکتے بلکہ جیسے وقت وجود خارجی خارج مین قائم بالوجود الداخل
ہوتے ہین وقت عدم خارجی قائم بالوجود الخارج ہوتے ہین اور اسیوجہ سے کہہ سکتے ہین کہ انتزاعیات صادقہ
اور مخترعات خیالیہ مثل انیاب اغوال مین فرق ہے اور یہی معنی ہین اس قول کے کہ خارج مین بوجود منشا موجود
ہین ورنہ بجمیع الوجوہ معدوم ہون تو پھر اس فرق کی کوئی وجہ نہین بالجملہ وجود موجود حقیقی اور مصداق خارج ہے
اور حدود مذکورہ موجود بالعرض اور قطع نظر وجود داخل سے اعنی من حیث ہی ہی امور انتزاعیہ ہین ہان جیسے سطح
باوجودیکہ بہ نسبت جسم ایک امر انتزاعی ہے بہ نسبت خط منشا انتزاع ہے علی ہذا القیاس خط بہ نسبت نقطہ منشا
انتزاع ہے اگرچہ فی حد ذاتہ بہ نسبت سطح امر انتزاعی ہے ایسے ہی بعض حدود بعض حدود کے لئے منشا
انتزاع ہین اگرچہ فی حد ذاتہ بہ نسبت اپنے منشا انتزاع کے امور انتزاعیہ ہون اور یہی وجہ ہے کہ جن حدود
کے لئے ہماری ہیاکل منشا انتزاع ہین ہمکو انتزاعی معلوم ہوتے ہین اور باین وجہ کہ ہماری نظر اپنے انتزاعیات
کی طرف مصروف ہے اپنے مناشی کی طرف متوجہ نہین اپنے آپ کا انتزاعی ہونا مشہود نہین رہتا گو بدلیل ثابت
ہوجائے اور وجہ غیر مصروف ہونے کی پہلے ظاہر ہوگئی ہے اعنی جیسے نور آفتاب خود اپنے اوپر اور آفتاب کے
اوپر واقع نہین ہوسکتا کیونکہ اسکی حرکت خارج کیطرف ہے داخل کی طرف نہین ایسے ہی مبدا انکشاف کا
وقوع خود مبدا انکشاف پر اور مخرج مبدا انکشاف پر اور مخرج مخرج پر ممکن نہین جو اپنا منشا ہو اعنی بالکنہ اور
اپنے مناشی کا علم بالکنہ میسر آئے اور یہ نسبت کہ وہ منشا انتزاع ہے اور یہ امر انتزاعی ہے دلیل معلوم ہو اور اپنے انتزاعیات
کے ساتھ جو ہمکو یہ نسبت معلوم ہوتی ہے تو اسکا باعث فقط وہی ہے کہ مبدا انکشاف کو اسطرف حرکت ہے باقی یہ
بات کہ اس کی نسبت کی ایک جانب خود ہم واقع ہین اور اپنا علم بالکنہ ممکن نہین تو اسکا جواب یہ ہے کہ تعقل کنہ
منسوب کے لئے منسوب الیہ کا علم بالوجہ کافی ہے چنانچہ پہلے مرقوم ہوچکا ہے اور نیز تعقل فوق و تحت و قبل و بعد کا مانع
ہے کیونکہ یہ مفہومات اضافیہ ہین اور مفہومات اضافیہ بے تعقل مضاف الیہ سمجھ مین نہین آسکتے سو در صورت اطلاق
مفہومات مذکورہ اگر ذہن جاتا ہے تو مطلق مضاف الیہ کیجانب جاتا ہے کسی نوع کی تخصیص نہین کرسکتے اور ظاہر ہے کہ

تحقق مفہومات مذکورہ کے لئے مفہوم تضائف متقابل کافی نہین بلکہ تحقق کیلئے ذات مضاف الیہ کی ضرورت ہے
اور یہی ضرورت باعث توقف تعقل ہے کیونکہ علم خبر ہے انشا نہین جو ضرورت علمی کے لئے ضرورت خارجی کی
ضرورت نہو الغرض حدود باہم ایکدوسرے کیلئے مناشی انتزاع ہین اور ایکدوسرے کے حق مین بھی انتزاعی ہین اور
سوا حدود کے اور کوئی امر انتزاعی نہین کیونکہ سوا حدود کے وجود ہے یا عدم سو عدم تو قابل انتزاع ہی نہین
ورنہ عدم کے لئے اتصاف بالوجودیات لازم آئے آخر تعقل اور انتزاع جو لاجرم امور وجودیہ مین سے ہین
انتزاعیات کے لئے مسلم ہے پھر عدم اگر متعقل و منتزع ہو تو کیونکر ہو باقی یہ حکم کہ عدم قابل حکم نہین اور قابل
انتزاع اگر عدم کے تعقل پہ دلالت کرتا ہے تو تعقل بالکنہ پر دلالت نہین کرتا مطلق تعقل پر دلالت کرتا ہے
سو ہم بھی کہتے ہین کہ حدود مذکورہ جیسے وجود کیلئے عنوان ہوتے ہین ایسے ہی عدم کیلئے بھی عنوان ہوتے ہین
فقط فرق ہوتا ہے تو اتنا ہوتا ہے کہ پہلی صورت مین اپنے معنون کے ساتھ قائم تھین اور صورت ثانیہ مین
معنون کے ساتھ قائم نہین کیونکہ معنون اس صورت مین عدم داخل ہے اور عدم اس قابل نہین کہ اُسکے
ساتھ کوئی چیز قائم ہو وہ خود ہی قائم نہین اُسکے ساتھ کوئی کیا قائم ہو بلکہ اس صورت مین حدود مذکورہ
وجود خارج کے ساتھ ہین اور وہی اُنکے لئے منشاء انتزاع ہے باقی عدم مطلق کا تصور جیسے بالکنہ متصور نہین
ایسے ہی بوسیلہ حدود مذکورہ بھی نہین بلکہ مثل تصور وجود مطلق بذریعہ اضافت سلبیہ ہے یعنی سلب اضافت
حدود کرکے اُسکو عنوان بنا لیتے ہین اور بطور ایجاب عدولی اُسپر حمل کر لیتے ہین چنانچہ لاتناہی جو اس مادہ خاص
مین اطلاق کو لازم ہے خود اس بات پر شاہد ہے مگر ظاہر ہے کہ تناہی ایک امر وجودی ہے گو وجود انتزاعی
ہی سہی کیونکہ حاصل اسکا وہی حدود مذکورہ ہین اور اُنکے لئے وجود انتزاعی حاصل ہے اگرچہ خود اُنکا تحقق
بوجہ عدم اطراف حاصل ہو اور وجود انتزاعی تعلق علم کیلئے کافی ہے اس صورت مین حاصل کلام یہ ہوگا کہ تصور
عدم مقید بوسیلہ حدود ہوتا ہے اور تصور عدم مطلق بوسیلہ تصور عدم محدود یعنی بذریعہ تصور عدم مقید ہوتا ہے
علی ہذا القیاس تصور وجود مقید بوسیلہ حدود ہوتا ہے اور تصور وجود مطلق بذریعہ تصور وجود محدود یعنی بعونت
تصور وجود مقید ہوتا ہے غرض جیسے ابتداءً علم تمام کلیات بوسیلہ علم جزئیات ہوتا ہے جسکو یوں کہہ سکتے
ہین کہ علم عام بوسیلہ علم خاص ہے ایسے ہی وجود مطلق اور عدم مطلق کا علم بوسیلہ علم وجود مقید و عدم مقید ہوتا
ہے بالجملہ اول تصور مقید ہوتا ہے اور بوجہ تعلق علم اُسکے لئے وجود ذہنی حاصل ہو جاتا ہے بعد عروض اس
وجود کے اگر اسکو موضوع بنائین تو لاتناہی کو جو بمعنی اطلاق ہے بطور ایجاب عدولی اُسپر حمل کرین تو لاجرم

ایک صفت وجودی اگرچہ کتنے ہی ضعف کے ساتھ کیوں نہو اسکے لئے قابل ہو جائیگی اور اس وجہ سے عنوان
تصور بنجائیگی بالجملہ وجہ عدم مطلق وعدم مقید بالکنہ نہیں اور کیونکر ہو عدم کیلئے کوئی کُنہ ہی نہیں ورنہ پھر
وجودی ہی کی کیا قید ہے ہاں تصور بالوجہ ہے اتنا فرق ہے کہ بوجہ عدم مقید اگر وجودی ہے تو وجہ عدم مطلق
سلبی ہے جسکا وہاں ایجاب ہے اُسکا یہاں سلب ہے پھر یہ سلب بطور عدول اعنی بحیثیت وجود ذہنی اُسکے
لئے ثابت کرتے ہیں علی ہذا القیاس وجود مطلق اور وجود مقید کو خیال فرمایئے اتنا فرق ہے کہ یہاں وجہ ذہنی اپنے
ساتھ قائم ہے وہاں فرس الوجہ کے ساتھ قائم نہیں بلکہ اُس وجود کے ساتھ قائم ہے جو عارض ومحیط ذی الوجہ ہے
بہرحال عدم کا تصور بالوجہ ہے اور وجہ عدم البتہ وجودی ہے گو یہ فرق ہو کہ وجہ عدم مطلق بہ نسبت وجہ
عدم مقید ضعیف الوجود ہے لیکن وجہ کے وجودی ہونے سے کُنہ کا وجودی ہونا لازم نہیں آتا ظاہر بالبداہۃ
معلوم کے عدم کیلئے کوئی کنہ وجودی نہیں پھر اس بات سے کیا ہوتا ہے کہ علم عدم اگرچہ بطور انتزاع ہو وجہ
عدم پر دلالت کرتا ہے کیونکہ علم صفت وجودی ہے اُسکے لئے واسطہ فی العروض اور معروض حقیقی وجودی
چاہئیں اسلئے کہ معروض علم اسجگہ وجہ عدم ہے جو بالیقین وجودی ہے کُنہ نہیں جو یوں کہا جائے کہ بدلالت تعلق
علم کُنہ عدم کا وجودی ہونا ثابت ہوتا ہے یہ تقریر باعتبار ظاہر ہے اور اگر غور کیجئے تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ
عدم کی جانب جیسے عدم وجودی ہے ویسے ہی عدم العلم ہے علم عدم نہیں جو شبہ کو کہیں یہ جب ہوتا
کہ اول وجود عدم ہوتا ہاں جیسے عدم وجود مشتبہ ہو کر کبھی وجود عدم معلوم ہوتا ہے ایسے ہی عدم العلم مشتبہ بعلم
العدم ہو جاتا ہے مثلاً سایہ عدم النور ہے اور بایں نظر کہ نور ایک امر وجودی ہے تو عدم النور کو عدم الوجود
کہہ سکتے ہیں لیکن وقت ارتفاع آفتاب صفا جو اگر کسی میدان مستوی میں جسمیں نہ کوئی آڑ ہو نہ پہاڑ نہ
درخت ہو نہ جھاڑ کوئی شخص تن تنہا جائے اور اپنے سایہ کی طرف نظر دوڑائے تو ایسے وقت میں میدان
میں اُسکا سایہ جو عدمی ہے وجودی معلوم ہوتا ہے اور دھوپ جو وجودی ہے عدمی خاصکر وقت حرکت
کہ اُسوقت وہم مغلط کار نظر حقیقت بین کی ایسی نظر بندی کرتا ہے کہ دھوپ کی طرف وجودی ہونے کا احتمال
بھی نہیں جاتا سایہ ہی کو وجودی سمجھ لیتے ہیں اب دیکھئے یہاں عدم الوجود بمنزلہ وجود العدم ہے ایسے ہی
علم کو سمجھئے یعنی دھوپ کی جانب علم ہے اور سایہ کی جانب عدم العلم مگر بادی النظر میں دیکھئے تو دھوپ
کیجانب عدم العلم اور سایہ کیطرف علم العدم معلوم ہوتا ہے سو جسکو علم عدم بطور انتزاع سمجھتے ہیں وہ حقیقت
میں عدم العلم اور عدم انتزاع ہے مگر بوجہ اشتباہ برعکس معلوم ہوتا ہے اور جب علم ہی نہیں تو پھر یہ اعتراض

بھی وارد نہین ہو سکتا کہ علم عدم اُسکے تحقق اور قابلیت انتزاع پر دلالت کرتا ہے بہر حال عدم کیلئے کسی وجہ
کا تحقق ہی نہین جو قابل انتزاع ہو اور ہو تو کیونکر ہو اجتماع النقیضین اور اجتماع الضدین اور اتصاف الضد بالضد
اگر ممکن ہو تو عدم کیلئے بھی وجود ہو الغرض عدم تو بوجہ مذکور قابل انتزاع نہین اور قابل انتزاع ہو تو پھر منشار
انتزاع کون ہوگا امور انتزاعیہ کا بذات خود معدوم ہونا اور بوجود منشار انتزاع موجود ہونا کئی بار معلوم ہو چکا
ہے اور نیز سب کے نزدیک مسلم بھی ہے پھر وجود بھی بذات خود معدوم ہوگا تو وہ موجود ہی کون ہوگا معہذا
وجود کے لئے بھی کوئی منشار انتزاع ہو تو تقدم الشئ علے نفسہ لازم آئے کیونکہ امور انتزاعیہ کا وجود منشار
انتزاع کے وجود پر موقوف ہوتا ہے اور موقوف علیہ کا وجود موقوف کے وجود سے پہلے ہونا چاہیئے اس
لئے منشار انتزاع وجود وجود سے پہلے موجود ہوگا اور اُسکے لئے وجود وجود سے پہلے حاصل ہوگا الغرض
وجود بھی قابل انتزاع نہین پھر جب عدم اور وجود دونوں قابل انتزاع نہیں تو بجز حدود فاصلہ کے تیسرا اور کوئی
نہین جسکو قابل انتزاع کہیئے لاجرم مصداق انتزاعیات سوا حدود مذکورہ کے اور کوئی ہوگا چنانچہ معنی انتزاع
خود اسی طرف کھینچتے ہین کیونکہ نزع وانتزاع کسی چیز کے کسی ایک چیز مین سے یا دو چار چیزون مین سے نکال
لینے کو اور کھینچ لینے کو کہتے ہین سو قبل حدوث حدود نہ وجود کسی ظرف کا مظروف ہے اور نہ کسی حد کا
محدود ہے اور نہ عدم ہے ہان حدود مذکورہ بین الوجودین واقع ہوتے ہین جس سے اُن کا وقوع بین الوجود
الخاص والعدم الخاص لازم آتا ہے چنانچہ ظاہر ہے القصہ بجز حدود مذکورہ امر انتزاعی اور کوئی نہیں ہوتا
وہ انتزاعی ہین اور وجود منشار انتزاع اول یعنی سب مین اول جو انتزاع ہے تو حد وجود کا انتزاع ہے پھر
حد وجود کی حد کا انتزاع ہے غایۃ مافی الباب اور نہایت کار یہ ہوگا کہ ایک حد ما وجود اپنے انتزاعی ہونے
کے دوسری حد کے لئے منشار انتزاع ہو اور غور سے دیکھئے تو سب جگہ منشار انتزاع وجود ہی ہوتا ہے
ہان بوجہ فرق مراتب فرق قوت وضعف ہوتا ہے اب آگے اپنا فہم رسا مطابق کر کے دیکھ لین ہمارا یہ کام
نہین کہ تفصیل وار ہر ہر امر انتزاعی پر مفہوم حد فاصل کو مطابق کر کے دکھلائین باینہمہ ایک اشارہ اجمالی
کہ وہ تصریح تفصیلی سے اہل فہم کے نزدیک زیادہ ہے ہم ہی کئے جاتے ہین ارباب فہم پر مخفی نہین کہ حدود
فاصلہ مذکورہ امور اضافیہ اور مفہومات نسبیہ ہوا کرتے ہین کیونکہ مفہوم حیلولت بین الشیئین اُنکے
مفہوم مین داخل ہے چنانچہ ظاہر ہے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ حیلولت کا تعقل اُن دونون کے تعقل پر موقوف ہے
سو یہی منافت مین ہوتا ہی اس سے زیادہ اور کیا ہوتا ہے جب یہ بات معلوم ہو گئی تو اب کسی امر انتزاعی کے

حادث ہونے مین تامل نرہیگا کیونکہ ایسا کوئی انتزاعی نہوگا جس مین مضمون اضافت نہو یا ہو تو مخفی ہو جب اس قیل وقال سے فراغت پائی تو اب اصل مطلب کی سوجھی آپ کو یاد ہوگا جو ہمنے دعویٰ کیا تھا کہ کسی شئے کا کسی شئے سے اقرب من نفسہ ہونا ملزوم لازم ذات اور منشاء انتزاع مین منحصر ہے ملزوم لازم ذات کی نسبت اقرب من نفس اللازم ہے اور منشاء انتزاع انتزاعیات کی نسبت اقرب من نفس انتزاعیات ہے سو بحمداللہ ملزوم کا بہ نسبت لازم ذات تو اقرب ہونا ہم واضح کر چکے رہا منشاء انتزاع سو اسکے اقرب ہونیکے اثبات کے مبادی ثابت کر چکے ہین نتیجہ نکالکر دکھلا دینے کی دیر ہے سو سنئے حدود کا بطفیل وجود موجود ہونا تو ظاہر ہے یہ ممکن نہین کہ حدود موجود ہون اور وجود یعنی منشاء انتزاع کی حاجت نہو بلکہ حدود کا وجود ہی نہین اگر ہے تو وجود ہی موجود ہے اور جب یہ صورت ہے تو علم حدود بے علم وجود محدود متصور نہین جیسے علم لازم بے علم ملزوم متصور نہ تھا بلکہ علم ملزوم کا علم لازم سے اول ہونا ضرور تھا ایسے ہی علم انتزاعیات سے علم مناشی انتزاع کا سابق ہونا ضرور ہے اور وجہ وہی ہے کہ افتقار ذاتی لازم ذات انتزاعیات ہے خارج و ذہن مین یکسان رہیگا یہ ممکن نہین کہ ذہن مین آکر تبدل یا استغنا ہو جائے ورنہ لازم ذات نہوگا اور مثل ذہن خارج میں بھی انفکاک ممکن ہوگا سو اسکا حاصل بجز اسکے اور کیا ہے کہ حدود کو اپنے تحقق خارجی مین وجود کی ضرورت نہین کیونکہ منشاء انتزاع حدود سوا وجود کے اور کوئی نہین حدود وجود باہم ایک دوسرے کے لئے منشاء انتزاع ہوتے ہین تو بجہت وجود ہوتے ہین اتنا فرق ہے کہ انکا وجود بہ نسبت وجود مطلق ضعیف ہو سو یہ بات بسر و چشم ہے کون کہدیگا کہ حدود متوسطہ کا وجود ہمسنگ مطلق وجود یعنی منشاء انتزاع اول ہے انتزاعیات کو جو وجود حاصل ہوتا ہے تو بالذات نہین ہوتا بطفیل منشاء انتزاع ہوتا ہے پھر دونون کیونکر برابر ہونگے ایک قوی ہوگا تو دوسرا ضعیف ہوگا بالجملہ وجود حدود متوسط وہ عطاء وجود مطلق ہے اس صورت مین منشاء انتزاع بجز وجود اور کوئی نہوگا نہایت کار بعض مراتب مین وجود کیلئے پیرایۂ حدود ہوا اور جب وجود علمی مین بھی مثل وجود خارجی منشاء انتزاع امر انتزاعی سے سابق اور مقدم ہوا تو اگر خود امر انتزاعی کو بھی اپنا علم ہوگا تو بعد علم منشاء انتزاع ہوگا اور اس صورت مین یہ کہہ سکتے ہین کہ امر انتزاعی بھی اگر اپنے ڈھونڈھنے کو نکلے تو اپنا پتا و نشان پیچھے ملتا ہے پہلے منشاء انتزاع نظر پڑتا ہے سو یہ مضمون بعینہ وہ مطلب ہے جو اس عبارت سے نکلتا ہے المنشاء للانتزاع اقرب الی الامور الانتزاعیۃ من انفسہا اور بجائے لفظ اقرب کے اگر لفظ اولی رکھین جو بیک معنی مرادف اقرب ہے تو بھی صورت عبارت بوجہ تبدل صلہ یہ ہو جائیگی

المنشاء للانتزاع اولی بالامور الانتزاعیہ من انفسہا رہی یہ بات کہ نسبت اولویت تغائر کو مقتضی ہے
اور امر انتزاعی اپنا مغائر ذات نہیں سو اُسکا وہی جواب ہے جو در بارۂ اثبات تغائر لازم من نفس اللازم
کام آیا ہے یعنی جیسے تین اعتبار وہان ہو سکتے ہین ویسے ہی تین اعتبار یہان بھی ہو سکتے ہین کیونکہ جیسے
وہان لازم کو من حیث ہو لیکر مغائر لازم من حیث القیام بالملزوم کہہ سکتے تھے ایسے ہی یہان بھی امور
انتزاعیہ کو من حیث ہو لیکر مغائر امور انتزاعیہ من حیث القیام بالمنشاء کہہ سکتے ہین اور جیسے وہان لازم
کو بحیثیت وجود ذہنی مغائر لازم من حیث الوجود الخارجی کہہ سکتے تھے یہان بھی امور انتزاعیہ بحیثیت وجود
ذہنی کو مغائر امور انتزاعیہ من حیث الوجود الخارجی کہہ سکتے ہین اور جیسے وہان لازم من حیث الوقوع علی المعروض
کو مغائر لازم من حیث القیام بالملزوم کہہ سکتے تھے ایسے ہی یہان بھی امور انتزاعیہ یعنی حدود مذکورہ کو
من حیث القیام بالوجود الخارج منہا مغائر امور انتزاعیہ من حیث القیام بالوجود الداخل فیہا یعنی من حیث
القیام بالمنشاء کہہ سکتے ہین اور یہ احتمال اور یہ اعتبار سارے حدود مین جاری ہین کیونکہ وجود مطلق کے لئے
تو کوئی حد ہی نہین چنانچہ اوپر واضح ہو چکا ہے اس صورت مین جو حد پیدا ہو گی بین الوجودین پیدا ہو گی
اور اگر بالفرض وجود مطلق کیلئے کوئی حد ہے تو وہ حد بین الوجود المطلق والعدم المطلق ہو گی الغرض یہ تینون
اعتبار بہ نسبت جمیع حدود مذکورہ متصور ہین مگر لازم بحیثیت عروض معروض حد فاصل بین اللازم والمعروض
کو مستلزم ہے اس صورت مین حد فاصل بین اللازم والمعروض کیلئے لازم منشاء انتزاع ہو گا اور جو نسبت کہ لازم
کو ملزوم کے ساتھ تھی وہی نسبت حد فاصل کو لازم کیساتھ ہو گی یعنی جیسے ملزوم اولی باللازم من نفس
اللازم تھا ایسے ہی لازم اولی بالحد الفاصل ہو گا مگر جیسے عروض لازم کو یہ لازم ہے کہ ایک حد فاصل پیدا ہو ایسے
ہی جہان حد فاصل ہو گی وہ بین اللازم والمعروض ہی ہو گی وجہ اسکی یہ ہے کہ بین الشیئین بھی حدوث حدود
فاصلہ ممیزہ بعد اقتران جب ہی متصور ہے کہ دونون مختلف النوع ہون ورنہ بعد اقتران الشئی واحد ہو جاینگے
پانی کو دیکھیے کہ اُسکو اگر پانی ہی کے ساتھ ملایئے تو مجموعہ ایک شئے واحد متصل ہو جائیگا جب چیزون کا یہ حال ہے
کہ بعد اقتران بقاء تمیز کے لئے اختلاف نوعی کا ہونا ضرور ہے تو ایک شئے واحد مین جس مین ابتک بجز وحدت کے
تکثر کا نام بھی نہین حدوث تمیز اور حدود فاصلہ کا ظہور کیونکر متصور ہے باقی اختلاف نوعی کس بات پر متفرع
ہے اور اُسکے حدوث کے کیا سامان ہین اس مقام مین ہمکو بیان کرنا ضرور نہین ہان اگر اختلاف نوعی کا عالم
مین کوئی منکر ہوتا اور کوئی شخص یہ کہہ سکتا کہ موجودات عالم مین سب ایک نوع کے افراد ہین تو اسوقت

اُنکے اشتباہات کی طرف متوجہ ہونا قرین عقل تھا اور در صورتیکہ موجودات عالم مین اختلاف نوعی کے ہونے پر بوجہ بداہت تمام افراد بشر کو اتفاق ہے تو پھر اس تطویل لاطائل سے بجز بیہودہ سرائی کے کیا حاصل ہان ایک احتمال باقی ہے کہ حصص وجود مین تمیز اور حدوث حدود کے لئے اقتران ہی کی کیا ضرورت ہے جو خواہ مخواہ اختلاف نوعی کے قائل ہونے کی نوبت آئے یہ بھی تو ممکن ہے کہ باہم انفراج ہو اور بوجہ تفرق ایک دوسرے سے متمیز ہو سو اُس کا جواب یہ ہے کہ تفرق و اتصال کیلئے امتیاز ظرفی کا ہونا ضرور ہے تاکہ صحیح تفرق و اتصال ہو سکے کیونکہ اتصال بعد التفرق اور تفرق بعد الاتصال ایک حرکت ہے اور ہر حرکت کیلئے ایک مسافت ضرور ہے اور تفرق و اتصال ازلی ہین تو تفرق کے ساتھ اتصال اور اتصال کے ساتھ تفرق ممکن ہے اور جب یہ ممکن ہے تو پھر وہی وجود مسافت ضرور ہوگا اور محال ہے تو تفرق و اتصال مین تقابل نہ ہوگا تقابل تضاد کہئے یا تقابل عدم و ملکہ کیونکہ ان دونون تقابلون مین متقابلین مین سے جہان ایک ہوگا وہان دوسرے کا ممکن ہونا ضرور ہوگا مگر تقابل کا تو انکار ہو ہی نہین سکتا ورنہ انکار بدیہی لازم آئیگا سو چارناچار وجود مسافت کا قائل ہونا پڑیگا چنانچہ ظاہر ہے اور یہ بھی ظاہر نہین تو پھر کوئی مفہوم ظاہر نہین اور ظاہر ہے کہ ظرف محیط مظروف ہوا کرتا ہے سو وجود کے لئے اگر ظرف قرار دیا ہے تو احتیاج معکوس اور تقدم الشئے علے نفسہ لازم آئیگی یعنی تمام موجودات تحقق مین وجود کے محتاج ہین یہان وجود منجملہ موجودات ظرف کا محتاج ہوگا اور وجہ اسکی یہ ہے کہ ظاہر ہے کہ یعنی ظرف تحقق حقیقت مین معروض ہوتا ہے اور معروض مثل واسطہ فی العروض و قوع مبادی حوادث مین سے ہے اس لئے کہ حسب قرارداد سابق ہر حادث کو بوجہ حدوث اپنے حدوث مین تین چیزون کی ضرورت ہے ایک واسطہ فی العروض دوسرا وقوع تیسرا معروض اور مبادی باقیہ متممات امور ثلاثہ مذکورہ مین سے ہوتی ہین اور جو حادث ہی نہین اُنکو ان چیزون کی ضرورت ہی نہین سو وجود اگر حادث ہو اور اُسکو بھی اپنے تحقق مین امور ثلاثہ کی ضرورت ہوئی تو پھر معلوم نہین قدیم کون ہوگا اور استغنا کس کی صفت ہوگی بالجملہ انفراج کیلئے ضرور ہے کہ کوئی ظرف وجود کو محیط ہو اور وجود سے تحقق مین سابق ہو سو اسمین احتیاج معکوس اور تقدم الشئی علی نفسہ لازم آئیگی اسلئے تفرق و اتصال کے وجہ وجود مطلق مین گنجایش ہی نہین اس سے حدوث حدود کیلئے جو بالیقین مشہود اور مسلم کافہ انام ہے اختلاف نوعی کی ضرورت اور اقتران کی حاجت ہے اور جب مختلف النوع مین بعد اقتران حدود فاصلہ حادث ہونگے تو لاجرم وہ دونون باہم فاعل و منفعل ہونگے اور منفعل کی جانب کسی صفت کا عروض ہوگا جو فاعل کی جانب سے اسپر عارض ہوگی اور یہی پہلا مطلب تھا غرض اس

مطلب کی مناسبت وقت دیکھکر یہ معروض ہے کہ معروضات سابقہ مین یہ بات عنقریب ہی واضح ہوچکی ہے
کہ لوازم ذات مضاف حقیقی اور ملزومات مضاف الیہ حقیقی ہوا کرتے ہین اعنی مابین کنہ لازم ذات و مفہوم
ملزوم تقابل تضایف ہوا کرتا ہے اور ظاہر ہے کہ وجود و عدم دونون حقائق اضافیہ مین سے نہیں
دوسرے یہ دونون اگر کسی کے لوازم ذات مین سے ہون تو لاجرم انکا ملزوم اُن سے پہلے متحقق ہوگا
اور وجود و عدم کا تحقق اُسکے تحقق پر موقوف ہوگا سو یہ دونون باتین بہ نسبت وجود متصور ہو سکیں بہ نسبت
عدم وجود کا حال تو ظاہر ہے کہ وہی تحقق مین سب سے اول ہے اور سب حقائق کا تحقق اُسکے تحقق کی فرع ہے
ہان کوئی دیوانہ اُسکو نہ ملنے تو نہ مانے باقی رہا عدم نہ اُسکے لئے تحقق نہ اُسکا تحقق کسی پر موقوف تا جو
لزوم یا سوا اُسکے اور مفہومات ایجابیہ کی گنجائش ہو ہان عدم لزوم اور سوا اُسکے اور اعدام کا ہونا اگر کہیے
تو بجا ہے کیونکہ جب ذات ہی کا تحقق نہیں تو اوصاف کا تحقق کہان اس لئے چار ناچار یہی کہنا پڑیگا کہ
مصداق لوازم ذات حدود حائلہ ہین جنکو ہمارا ہمنے بنام حدود فاصلہ اور حیاکل تعبیر کیا ہے کیونکہ
ماوراء وجود عدم ہین تو یہ حدود ہین پھر اسپر تضائف بھی موجود توقف تحقق بھی متحقق خارجاً و ذہناً لزوم
بھی مسلم غرض وہ کونسی بات ہے جو لوازم ذات مین ہوتی ہے اور ان مین نہین ایک شبہ ہو تو حلول سریانی
کے ہونے مین شبہ ہو سو اسکا جواب یہ ہے کہ واقعی بادی النظر مین مابین ملزوم و لازم ذات حلول سریانی
معلوم ہوتا ہے مگر دیدۂ حق بین ہو تو معلوم ہو کہ جہان حلول سریانی مابین لازم ذات و ملزوم ہے
وہ مابین کنہ اللازم و عنوان الملزوم ہے بین کنہ اللازم والملزوم نہین شرح اس اجمال کی یہ ہے کہ
جہات وجودیہ سب وجود مطلق کی طرف راجع ہین ورنہ سب یا بعض عدم کی طرف راجع ہون کیونکہ
بعد وجود بجز عدم اور کیا ہے مگر چونکہ لازم مین ایک جہت خاص ملحوظ ہوتی ہے بلکہ خود ایک
جہت خاص ہوتا ہے تو مصداق ملزوم بھی وجود خاص ہوگا مگر چونکہ تخصیص وجودیات بے لحوق
عدم ممکن نہیں تو ماحصل وجود خاص کے ملزوم ہونے کا یہ ہوا کہ مصداق ملزوم وجود من حیث ہو
ہے بشرطیکہ عدم خاص لاحق اعنی لحوق عدم خاص واسطہ فی الثبوت لزوم ہیکل خاص ہو اور
واسطہ فی العروض فقط وہ مرتبہ من حیث ہو ہو ورنہ وجود مطلق کا مرجع جہات وجودیہ ہونا
غلط ہو جائیگا اور پہلے واضح ہوچکا ہے کہ مرتبہ واسطہ فی العروض وہ مین مرتبہ ملزوم ہے اتنا فرق ہے
کہ تسمیہ لازم و ملزوم مین نسبت القیہ بین اللازم والملزوم پر نظر ہوتی ہے اور تسمیہ واسطہ فی العروض مین نسبت واقعہ

بین اللازم والعروض پر بھی لحاظ ہوتا ہے یا فقط یہی نسبت ملحوظ ہوتی ہے بالجملہ جو چیز بہ نسبت معروض کے
عارض ہے بہ نسبت واسطہ فی العروض کے لازم ذات ہے پھر جب واسطہ فی العروض نفس وجود ہوا تو ملزوم بھی
وہی ہوگا اور ظاہر ہے کہ عدد و وجود مین حلول سریانی ممکن ہی ورنہ پھر معدود کا معدود ہونا ہی غلط ہوگا مثلاً سطح
مدور کو خط مستدیر لازم ہے سو اس خط مستدیر کو اپنے ملزوم کے ساتھ جو ایک سطح خاص ہی حلول طریانی ہے
اور اس خط مستدیر کو من حیث ہو اعتبار کرین یا باعتبار قیام بالسطح الداخل لین تو اسی خط کے ساتھ جب باعتبار
قیام بالسطح الخارج لین حلول سریانی ہے سو پہلے اعتبار سے لازم ہے اور دوسرے اعتبار سے عنوان ملزوم
اور معنون معہ عنوان ملزوم . . . . ٹھہرائین تو اعتبار اول لازم ماہیت ہوگا اور علاقہ
لزوم ظاہر ہوگا ورنہ فقط معنون کو لیجیے تو لازم وجود یا عرض مفارق اور تیسرے اعتبار سے عارض بعد یہ
فرق ہر چند اعتباری ہے مگر قابل اعتبار ہے اس لئے کہ اعتبارات ثلاثہ سے احکام متفاوت پیدا ہوتے
ہین یہ حکم کہ سوا مرکز نقطہ داخلہ دائرہ سے جتنے خط محیط تک خارج ہونگے اُن سب مین بڑا دائرہ وہ ہے
جو مرکز پہ ہو کر جائے اور سب مین چھوٹا وہ ہے جو اُسکا متمم ہو اور سوا انکے جو بڑے خط کے قریب ہو وہ اس
سے بڑا ہوگا جو بڑے سے دور اور چھوٹے کے قریب ہوگا یہ حکم باعتبار قیام بالسطح الداخل ہے اور یہ حکم کہ نقطہ
خارج از دائرہ سے اگر محیط دائرہ تک خطوط متعددہ کھینچے جائین تو پھر سب مین چھوٹا وہ ہے جو مرکز کی سمت
مین ہو اور سب مین بڑا وہ ہے جو دائرہ کو مماس ہو اور جو بڑے خط سے قریب اور چھوٹے سے بعید ہو بہ نسبت
اُس خط کے جو چھوٹے سے قریب اور بڑے سے بعید ہوگا بڑا ہوگا یہ حکم باعتبار قیام بالسطح الخارج ہے
اور باعتبار من حیث ہو ان دونون حکموں میں سے ایک بھی نہین چنانچہ ظاہر ہے غرض اختلاف احکام سے
ثابت ہے کہ فرق اعتبارات ثلاثہ قابل اعتبار ہے سو یہ تینون مراتب باہم متداخل ہین اور ایک دوسرے مین
بطور سریان حلول کئے ہوئے ہین بہر حال عنوان ملزوم اور کنہ لازم مین حلول سریانی ہوتا ہے غایۃ ما فی
الباب تسلیم حلول سریانی سے بطلان فرق حقیقی اور تحقق فرق اعتباری لازم آئے مگر کوئی یہ لازم ماہیت
بتلائے تو سہی جسمین یہ بات نہو کہ عنوان ملزوم مین اور لازم کی کنہ مین فرق حقیقی ہو فرق اعتباری نہو
رہی یہ بات کہ نوع ہونا اربعہ کو لازم ہے اور پھر لازم بھی کیسا لازم ماہیت باینہمہ اربعہ سے عام مطلق
ہے اور یہ عموم تغائر حقیقی پر دلالت کرتا ہی سو اسکا جواب یہ ہے کہ مثال مذکور مین تسامح ہے اس
مثال میں لزوم اصطلاحی نہین لزوم لغوی ہے اور ہماری غرض لازم سے وہ چیز ہے کہ وصف خارج از

ماہیت ہو داخل ماہیت نہو یون جنس وفصل کو باعتبار ضرورت ذاتی جو مقتضائے جزئیت وکلیت ہے اگر
لازم کہین تو قاعدہ مذکورہ پر اعتراض نہیں ہو سکتا واقعی یہ ہے کہ زوج و فرد دو نوع ہین اور اربعہ خمسہ وغیرہ
اُسکے افراد ہین زوجیت مفہوم اربع سے کوئی چیز خارج نہین اور کیونکر ہو ابتدا رسالہ مین تساوی ملزوم
ولازم ذات ثابت ہو چکی ہے پھر یہ عموم اور وہ ضرورت بجز اسکے متصور نہین کہ زوج کو نوع کہیئے اور
اربع کو فرد اور اربعہ خمسہ مین گنجائش نوعیت ہے تو زوج و فرد کو جنس کہیئے اور یہ بھی نہ سہی احتمال جزئیت میں تو
کچھ کلام ہی نہین پھر قبل ابطال احتمال مذکور اعتراض کے کیا معنی بلکہ جب بشہادت براہین تساوی لازم
ذات وملزوم اور نیز تحقق حلول طریانی بین کنہ اللازم وکنہ الملزوم ثابت ہو جائے تو پھر ایک مثال کے
بھروسہ جسکی صحت پر کوئی دلیل ابتک قائم نہین معارضہ کرنا اُسی کا کام ہے جسکو انصاف سے کام نہو بلکہ
ایسے مین تو اعتقاد بطلان مثال لازم ہے ہم پوچھتے ہین جیسے گھڑی کے وسیلہ اگر کوئی ہندسی غروب کی
خبر دے اور اُسیوقت کوئی کودن جاہل لب بام کھڑا ہو کر نظر کرے تو آفتاب نظر آئے اُسوقت یہ شخص
اپنے آنکھوں کی دیکھی مانیگا یا گھڑی والے کی بات کو سچ جانے گا جیسے یہاں گھڑی کی بات مشاہدہ کے
آگے کوئی نہین سنتا بلکہ بشہادت مشاہدہ گھڑی ہی کو غلط کہتے ہین اگرچہ صاحب نظر جاہل ہے اور
گھڑی والا عالم مشاہدہ مین علم وفہم کی ضرورت نہین اور گھڑی سے وقت پہچاننے مین علم وفہم درکار ہے
وہان تو بدرجہ اولی تغلیط مثال مشہور ضرور ہے کیونکہ یہان گھڑی ایک دلیل تو تھی قوی نہین ضعیف ہی
سہی مشاہدہ کے مقابلہ کی نہ تھی تو بالکل لغو بھی نہ تھی وہان تو کوئی دلیل بھی نہین ضعیف نہ قوی اور اگر
ہنوز مصاحبت ذہنی وخارجی جو لوازم نفس ماہیت میں بھی متصور ہے غرض لازم وملزوم ہی پر موقوف نہین الحاصل کنہ لازم بعد وجود ملزوم
حقیقی میں البتہ حلول سریانی ہوتا ہے مگر کنہ لازم اور کنہ ملزوم میں حلول سریانی متصور نہیں کیونکہ منشا حلول سریانی اگر غور وانصاف
سے دیکھیے تو وہی فرق اعتباری ہے جو درصورت حلول ہیاکل متصور ہے اور درصورت حلول وجود ہیاکل
ممکن نہین وجہ اسکی مطلوب ہے تو سنئے کہ حال ومحل دونون اگر اقسام ہیاکل بلکہ ایک نہ ایک کے ہیاکل مین
ہون جیسے فرض کرو دونون سطحی ہون یا دونون خطی تو دو حال سے خالی نہین یا تو ایک دوسرے کے
لئے حد وطرف ہو یا نہو اگر حد وطرف ہونگے تو ظاہر ہے کہ حلول طریانی ہوگا ورنہ پھر حد وطرف کہنا غلط
اور اگر حد وطرف نہو تو دو حال سے خالی نہین یا دونون کا وجود جدا جدا ہے یا ایک ہی وجود اگر جدا
جدا ہے تو ایک دوسرے سے مستغنی ہوگا پھر باینہمہ حلول سریانی ہو تو اول تو یہ استغنا مبدل باحتیاج

ہو جائیگا کیونکہ حلول کے لئے امتیاج ضرور ہے دوسرے اجتماع المثلین لازم آئیگا اور تمیز کی کوئی
صورت باقی نرہے گی نہ تغایر جانہ ذہنًا اگر وجود واحد ہے تو پھر فرق بجز اختلاف اعتبار متصور نہیں
مگر اس فرق اعتباری کو سوا ار حدود حلول کوئی نہیں کہتا باقی رہا سواد و بیاض کا بعض اجسام میں
ایسی طرح حلول کرنا کہ جہاں سے کاٹئے وہان سپیدی یا سیاہی موجود ہے اور اس سے صاف ظاہر ہے
کہ حلول سریانی ہے حالانکہ سپیدی وسیاہی اور جسم مین قسم فرق حقیقی ہے تو اسکا جواب اول تو یہی ہے کہ
یہی بات سطح میں بھی موجود ہے سطح کو جہاں سے کاٹئے وہاں سطح موجود ہے پھر سطح ہی نے کیا قصور کیا ہے
کہ باوجود تساوی سواد و بیاض حلول سریانی نصیب نہین دوسرے سواد و بیاض وغیرہ الوان ایکس سطح جسم
خاص کا نام ہے اور یہ ظاہر ہے کہ ایک جسم سے ایک ہی طرح کے سطوح پیدا ہونگے باقی ثخن جسم مین تصور لون
ایسا ہی سمجھیے جیسا تصور سطح وہ اگر بالفعل ہے تو یہ بھی بالفعل ہے اور وہ بالقوہ تو یہ بھی بالقوہ ہے سو اگر ادر
صاحب سطوح بالفعل کے قائل داخل ثخن جسم مین ہو جائینگے تو ہم بھی لون بالفعل کے داخل جسم مین قائل ہو جائینگے
بالجملہ حلول سریانی اگر متصور ہے تو اطراف و حدود مین متصور ہے اس صورت مین لازم ماہیت کو حال فی
الملزوم بالحلول السریانی کہنا جب ہی مناسب ہے کہ حال فی الوجہ الملزوم مراد لین یا دونون ایک وجہ کی
ہیکل تجویز کرین سو یہ بات کہ دونون ایک درجے کے ہیکل وحد ہون جب ہی متصور ہے کہ لازم منوات مضاف
الی الملزوم بمقابل التضایف نہو اور اسکا حال بھی معلوم ہو چکا کہ ہے یا نہیں لا جرم یہی ہوگا کہ حلول سریانی اگر
ہو تو کنہ لازم اور وجہ ملزوم مین ہو جس مین اگر فرق ہے تو فرق اعتباری ہے چنانچہ امثلہ مذکورہ سے واضح ہی مگر
اسمین کچھ شک نہین کہ کنہ لازم اور کنہ ملزوم مین حلول سریانی نہین ہے تو حلول طرفانی ہے اس صورت مین خواہ
نخواہ لازم بہ نسبت ملزوم ایک امر انتزاعی اور حد لاحق ہوگا اور یہی ہمارا مطلب تھا اور بہت دیر سے کمنون
خاطر تھا کہ اسکو ظاہر کیجیے الحاصل فحوائے تقریر مذکورہ سے باین وجہ کہ لازم کو جدا لیا اور امور انتزاعیہ کو
جدا یہ معلوم ہوتا تھا کہ یہ دونون حقیقت مین مختلف ہین مگر ہمنے باین مجبوری کہ منشا لازم کا امر انتزاعی ہو
یا امر انتزاعی کا لازم منشاء انتزاع ہونا محل تامل ہے ایک کو ایک میں داخل کرکے اگر گفتگو کیجیے تو تحکم بیجا
اور دعویٰ بے دلیل سمجھا جائیگا اولویت ملزوم بہ نسبت لازم ذات جدی ثابت کی اور اولویت منشاء
انتزاع بہ نسبت صفت انتزاعی جدی ورنہ حق پوچھیے تو یہ دونون مثل معنی مفہوم و مدلول وغیرہ مصداق مین واحد اور
مفہوم مین متغایر ہین بحیثیت اتصال باہمی لازم و ملزوم کہلاتے ہین اور بحیثیت انتزاع عقل انتزاعی اور یہ

بھی نہین تواس سے توکم بھی نہین کہ لازم خاص اور امر انتزاعی عام ہو رہا یہ شبہہ کہ اگر حقیقت الامر یون ہے تو صفات انضمامیہ کے لئے کوئی ٹھکانا ہی نہین بلکہ مثل مفہوم عنقا ایک مفہوم بے مصداق ہونگی حالانکہ صفات مین اول درجہ کی صفات صفات انضمامیہ ہی ہوتی ہین سو اسکا جواب اول تو یہی ہے کہ یہ ہمارا قصور نہین دلیل کامل کے آگے عقل بیمار کیش کی بھی نہین چلتی با اینہمہ جواب ہی کی تمنا ہے تو لیجئے جیسے مصدر مبنی للفاعل صفت فاعل ہوتا ہے ایسے ہی مصدر مبنی للمفعول صفت مفعول ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ یہ صفت کو اپنے موصوف کے ساتھ ایک نسبت ہوتی ہے مگر وہ مصدر جو بین الفاعل والمفعول ہو یعنی متعدی ہو خود ایک نسبت ہوتا ہے تو یہ معنی ہوئے کہ نسبت حاکمہ بین المنتسبین کو دونون منتسبین کے ساتھ ایک نسبت علیحدہ ہے مگر ظاہر ہے کہ جب نسبت اصلیہ بالقصد ملحوظ ہوگی تو دونون برابر کی نسبتون کی طرف توجہ اجمالی ہوگی اور جب دونون پہلو کی نسبتون ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ مین سے کسی ایک طرف توجہ بالقصد ہوگی تو پھر نسبت اصلیہ کیطرف تو باین وجہ کہ اس صورت مین وہ احد المنتسبین مین سے ہے توجہ باقی بھی رہیگی پر یہ نسبت ثالثہ بالکل نظر سے ساقط ہوجائیگی اور یون خیال آجائے تو وہ پھر نسبت مقصودہ کے تصور کا ثمرہ نہین منجملہ حدیث النفس سمجھیئے اب سنئے کہ نسبت حاکمہ بین الفاعل والمفعول جب من حیث انہ نسبۃ ملحوظ ہوگی تو منجملہ انتزاعیات ہوگی اور جب من حیث انہ منتسب ہوگی تو منجملہ انضمامیات ہوگی اور وجہ فرق تسمیہ بھی اس صورت مین ظاہر ہوجائیگی غرض حیثیت صدور و وقوع سے ساری نسبتین انضمامی ہین اور من حیث انہ اضافۃ او نسبۃ انتزاعی ہین اور چونکہ حدود مذکورہ مفہومات نسبیہ ہین تو یہ تینون اعتبار اُن مین برابر جاری ہوجائین گے اور شبہہ مذکور مستاصل ہوجائیگا مگر چونکہ انتزاع کے لئے اول علم منتسبین فرادی ضرور ہے بطور احساس ہو یا تعقل ہو اس کے بعد کہین انتزاع ہو ورنہ پھر انتزاع کے کیا معنی تو جس منتسب کا اول احساس یا تعقل ہوگا تو بذریعہ حدود ہی ہوگا کیونکہ وجود وعدم قابل ادراک وجود ذہنی نہین چنانچہ سابقا معروض مبرہن ہوچکا ہے اور اس صورت مین وہ حد من حیث انہ او نافۃ تو ملحوظ ہو ہی نہین سکتی ورنہ علم منتسبین فرادی فرادی نہ رہیگا لاجرم من حیث انہ صادر او واقع ہوگا اس لئے انضمامیات اول درجہ کے صفات معلوم ہوتے ہین اور انتزاعیات دوسرے درجہ کے یعنی علم انضمامیات علم انتزاعیات سے پہلے معلوم ہوتا ہے ورنہ باعتبار تحقق تو انتزاع ہی سابق ہے کیونکہ انتزاع من حیث انہ نسبۃ کی طرف راجع ہے اور ظاہر ہے کہ حد من حیث انہ حد مین اس سے زیادہ اور کچھ نہین ہوتا ہے کہ بوجہ اعتبار

مذکور یعنی اعتبار صدور و وقوع پیدا ہوتے ہین کیونکہ صدور و وقوع دونون مفہوم وجودی ہین اور اوصاف ثبوتیہ
مین سے ہین اور وجود موصوف اول لازم ہے اس تقریر سے یہ بات بھی نکل آئی کہ وہ جہت صدور سے مفعول
پر اور جہت وقوع سے فاعل پر محمول نہین ہوسکتین کیونکہ جہت صدور صفات فاعل ہین اور جہت وقوع
سے صفات مفعول ہین اور کسی موصوف کی صفت غیر موصوف پر محمول نہین ہوسکتی اس لئے جہان کہین وجود
صدور یعنی تحقق نسبت معلوم ہوا اور پھر وہ نسبت احد المنتسبین پر محمول نہوسکے تو پھر بالیقین معلوم ہوجائیگا کہ
وہ نسبت صفت منتسب ثانی ہے اور من حیث انہ صادر اور واقع ماخوذ ہے من حیث انہ نسبۃ ماخوذ نہین سو شہادت
آیۃ النبی اولی بالمومنین من انفسہم ارواح مومنین کا وصف انتزاعی اور صفت اضافی ہونا جیکے ایک جانب مین روح
نبوی صلعم ہے معلوم و محقق ہے بایں ہمہ ارواح مومنین روح پر فتوح حضرت الکونین پر محمول نہین تو لاجرم
وصف منسوب ثانی ہونگے اور یہ شبہ مندفع ہوجائیگا کہ ارواح مومنین روح مقدس نبوی صلعم کیلئے صفات
انتزاعیہ ہین تو محمول نہونے کی کیا وجہ حالانکہ انتزاعی ہونیکے لئے اتصاف لازم ہے اور اتصاف کو حمل لازم
بالمواطات نہین بالاشتقاق ہی سہی اور وجہ اندفاع شبہ ظاہر ہے باقی رہی یہ بات کہ منسوب ثانی کیا چیز
انصاف سے دیکھئے تو بعد اثبات اس بات کے کہ ارواح مومنین امور اضافیہ ہین اسکا بیان ہمارے ذمہ ضرور نہین
کیونکہ ہماری غرض منسوب مطلق منسوب پر موقوف ہے سو اسقدر فقط تحقق اضافت کو لازم ہے اور تعیین
نوع سے ہماری غرض متعلق نہین جو بیہودہ تطویل لاطائل کیجئے بایں ہمہ کسیقدر اس باب مین پہلے بھی اس تقریر
مین جس مین بواسطہ جملہ وازواجہ امہاتہم رسول اللہ صلعم کا بواسطہ ارواح مومنین بواسطہ فی العروض ہونا
ثابت کیا گیا ہے گفتگو ہوچکی ہے اس وادی پر خار سے تو دامن مقصود بچالائے پر ایک اور خلش در پیش ہے
اُسکا بندوبست بھی ضرور ہے وہ یہ ہے کہ ارواح مومنین کا بہ نسبت روح مقدس نبوی صلعم ایک امر انتزاعی بھی
ہونا ثابت ہوگیا اور باوجود امر انتزاعی ہونے کے محمول نہونے کی وجہ معلوم ہوگئی مگر درصورت محدود امر
انتزاعی ہونے ارواح مومنین کے لازم یہ تھا کہ محدود اور منشا انتزاع یعنی حضرت علی روح مقدس نبوی
صلعم کو ہر آن وزمان مین ہر ہر روح کا حال بالتفصیل معلوم ہواکرتا اس صورت مین آپ کو بہ نسبت افراد مومنین
درباره علم وہی نسبت ہوتی جو خداوند علیم کو تمام عالم کے ساتھ درباره علم نسبت حاصل ہے کیونکہ جیسے قیوم ممکنات
اور قیوم ہونا ذات وجود مطلق ہے جو صفت ذاتی خداوندی یا عین ذات خداوندی ہے اور یہ کل تمام ممکنات
کے اُسکے ساتھ قائم ہین اور اسوجہ سے سرمایہ علم تمام ممکنات یعنی حصول صورت تمام ممکنات متحقق ہے ایسے ہی

درجہ ثانیہ مین روح مقدس نبوی صلعم قیوم ہیاکل ارواح مومنین ہے اور وہی سرمایہ علم تمام ارواح مومنین انکی حصول صورت تمام ارواح متحقق ہے پھر کیا وجہ ہے کہ علم باری تو اسیوجہ سے ہر آن ہر زمان مین بالفرد سب کو عام و شامل ہو اور علم نبوی صلعم کا عموم و شمول تو درکنار ایک روح اور اسکی کیفیات کا علم ضروری نہو کیونکہ ضروری ہوگا تو سبھی کا علم ضروری ہوگا کیونکہ علت ضرورت اگر ہوگی تو یہی نسبت قیومیت ہوگی سو یہ بات سبھی ارواح کے ساتھ برابر ہے حالانکہ تتبع احادیث سے صاف ظاہر ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو بعض اقوال و افعال مومنین کی کچھ خبر نہین ہوئی قصہ افک سے روشن ہے کہ رسول اللہ صلعم نے کس قدر اس باب مین تجسس کیا اور پھر باینہمہ قبل نزول وحی کچھ معلوم نہوا حضرت علیؓ بوجہ شکر رنجی باہمی جو حضرت طاہرہ مطہرہ فاطمہؓ زہرا سے پیش آئی تھی مسجد مین جا کر سو رہے اور آپ کو یہ معلوم نہوا کہ حضرت علی کہان چلے گئے ورنہ سوال کی کیا حاجت تھی اور یہ ممکن نہین کہ نفس ارواح کا علم ہو اور انکی کیفیات واردہ کا علم نہو اور انکے افعال و اقوال کی اطلاع نہو کیونکہ ارواح مومنین روح مقدس نبوی صلعم کے لئے انتزاعی ہونگی اور اسوجہ سے قائم بالروح النبوی صلعم ہونگی اور جب روح نبوی ارواح مومنین کی قیوم ہوئی تو انکے تمام افعال کیلئے بھی بالذات قیوم ہوگی علی ہذا القیاس انکے تمام انفعالات کے لئے حامل ہوگی چنانچہ ظاہر ہے اور اگر باینہمہ علم افعال و انفعالات ارواح لازم نہین تو خداوند علیم کے لئے بھی انکا علم لازم نہوگا کیونکہ جیسے یہان قیومیت اور انفعال بواسطہ ہے وہان بھی یہی ہے اور اگر احادیث مذکورہ مین خلاف متبادر تحکم یہ کہیئے کہ تجسس اور سوال سے عدم العلم لازم نہین آتا جیسے حساب و سوال و کتاب روز جزا سے خدا کی نسبت جہل کا الزام نہیں لگ سکتا تعالی اللہ عن ذلک علواً کبیراً تو اسکا کیا جواب کہ اہل حق و تحقیق عموم علم کو بطور مذکور تسلیم نہین کرتے الحاصل یہ ایک اور گھاٹی دشوار گذار باقی ہے مگر نظر بر خدا یہ عروض ہے کہ بمعونت تقریر حال و دیگر تقریرات گذشتہ اگر غور کیجئے تو بین العلمین اور نیز بین اللہ العلیم اور بین النبی الکریم فرق بین ہے شرح اس معمّا کی یہ ہے کہ حدوث حدود کے لئے حدود کے دونون جانب مین اختلاف نوعی کا ہونا تو ثابت ہی ہو چکا اور یہ معلوم ہو گیا کہ من حیث انہا صادرۃ حدود مذکورہ صفات فاعلیہ ہین اور من حیث انہا واقعۃ صفات مفعولیہ پر ایک بات قابل بیان جس سے توضیح تقریرات سابقہ کما حقہ ہو جائے اور سن لیجیئے کہ تحدید کے لئے ایک وجود دوسرے عدم کی ضرورت ہے اور یہ دونون وجود و عدم جزو حقیقت حدود مین برابر دخیل ہین اسصورت مین جب دو مختلف النوع چیزون مین کوئی حد فاصل حادث

ہوگی تو جیسے بوجہ اشتراک جنسی یا وجودی ایک عام حد فاصل دونوں کے حق میں وصف ذاتی ہے ایسے ہی
ایک ایک حد فاصل خاص بھی دونوں طرف ہے جس کی جہت وجودی ایک طرف قائم ہے اور جہت عدمی
دوسری طرف یہ نہیں کہ مثل حد فاصل عام دونوں طرف باعتبار قیام وجود اور نیز باعتبار قیام عدم کر سکتے ہیں
مثال مطلوب ہے تو لیجئے کہ اگر ایک سطح وسیع پر ایسا دائرہ ہو جسکے جوف کا رنگ کچھ اور ہو اور خارج کا کچھ اور
تو رنگ داخلی کی حد ہر چند وہی حد عام ہے جسکو دائرہ کہیئے پر اس کی جہت وجودی سطح داخلی کے ساتھ
قائم ہے اور جہت عدمی سطح خارجی کے ساتھ قائم ہے علی ہذا القیاس حد رنگ خارجی کو خیال فرمایئے مگر ظاہر
ہے کہ رنگ خاص ایک سطح خاص کا نام ہے جیسے رنگ مطلق سطح مطلق کا نام ہے اور اس مثال میں شبہ ہے
تو نور آفتاب اور زمین کے مابین جو حد نورانی اور حد زمینی حادث ہوتی ہے اس مضمون کیلئے روشن مثال
ہے بالجملہ حد فاصل بین النور والارض جس میں نور کیطرف سے لیجئے تو ایک طرف نور اور دوسری طرف عدم النور
ہے اور زمین کی طرف سے دیکھیئے تو ایک طرف زمین اور دوسری طرف عدم زمین ہے لیکن یہ وہ حد ہے جسکے دو
طرف دو مختلف النوع محدود ہیں پھر اگر اس حد کو تتمہ نور کہیئے تو اسوقت بھی حد فاصل ایک سطح نورانی
ہوگی جس کی جہت وجودی نور کے ساتھ قائم ہے اور اسوجہ سے اسکے حق میں وہی سطح نورانی جسکو اپنے
محاورات میں ہم دہوپ کہتے ہیں عارض ہے۔ لازم ذات نہیں علی ہذا القیاس اگر تتمہ زمین کہیئے تو یہی حد فاصل ایک
سطح ظلمانی ہوگی جسکی جہت وجودی زمین کیساتھ قائم ہے اور اسوجہ سے اسکے حق میں لازم ذات اور جہت عدمی
نور کے ساتھ قائم ہے اور اسی وجہ سے یہ سطح ظلمانی اسکے حق میں عارض ہوگی یا اقتران دہوپ اور سایہ کو ملاحظہ
کیجئے کیونکہ یہاں ایک خط فاصل جو حد حائل ہے مابین النور والظلمت حادث ہوتا ہے پھر اسکے ایک طرف سے
دیکھیئے تو ایک خط نورانی ہے جسکی جہت وجودی نور کے ساتھ اور جہت عدمی سایہ کے ساتھ قائم ہوا اور دوسری
طرف دیکھیئے تو ایک خط ظلمانی ہے جسکی جہت وجودی سایہ کیساتھ اور جہت عدمی نور کے ساتھ قائم ہے جب
یہ بات دلنشین ہو چکی تو اب بطور یاددہانی پھر یہ معروض ہے کہ جیسے مصداق حقائق ممکنات حد ہائے مذکورہ
اور ہیاکل ممکنہ ہیئت ترکیبی وجود و عدم ہے اور جہت وجودی و عدمی دونوں اسمیں داخل ہیں تنہا
تنہا ایک ایک جہت مصداق حقائق مذکورہ نہیں ورنہ حقائق مذکورہ واجب ہوتیں یا ممتنع ممکن نہ ہوتیں چنانچہ
یہ بھی ظاہر ہے پھر اس صورت میں گو جہت وجودی سطح مقدس نبوی صلعم کے ساتھ قائم ہو پر جہت عدمی
آپکی سطح پاک کے ساتھ قائم نہیں بلکہ معروض کے ساتھ جو ایک نوع ثانی ہے قائم ہے اگر یہ جہت عدمی

بھی آپ کی ہی ذات کے ساتھ قائم ہوتی تو اس صورت مین البتہ بظاہر یہ دھوکا پڑتا کہ علم ارواح مومنین و
انفعالات و انفعالات ارواح مومنین ہر آن و زمان مین لازم و ضروری ہے الحاصل مصداق حقائق
ممکنہ ارواح مومنین ہوں یا سوا انکے اور کچھ ہو مجموعہ دو جہت وجودی و عدمی ہے اتنا فرق ہے کہ
ارواح مومنین کی حقائق خاصہ ہین سوا انکی جہت وجودی و جہت عدمی بھی خاص ہی ہوگی اور روح پاک
حضرت لولاک صلعم اگر قیوم ارواح مومنین ہے تو باعتبار جہت وجود قیوم ہے دونون جہتوں کے اعتبار
سے قیوم نہین جو احاطہ جملہ جہات ارواح مذکورہ لازم آئے اور حصول صور ارواح مذکورہ کہا جائے
جس سے چار ناچار اس بات کا قائل ہونا پڑے کہ اس صورت مین رسول اللہ صلعم کیلئے ہر آن و زمان مین
حصول علم جملہ ارواح مومنین تمام افعالہا و انفعالاتہا ضرور ہے جسپر شبہ مذکورہ کو ورود کی گنجایش ملے
ہان بایں وجہ کہ قیوم جملہ جہات وجودیہ و عدمیہ حقائق ممکنہ اگر طرف واحد نہین تو دونون طرفین حدود کو س
کی تو ضرور ہی ہین چنانچہ بیان حال سے مبین ہو چکا لازم ہے کہ خداوند کریم کو ہر آن و زمان مین علم
ظہور ممکنات حاصل ہو اس لئے کہ حدوث حدود فاصلہ کے لئے یہ بات ضرور ہے کہ دونون طرف امور
وجودی ہون ورنہ انفراج بین حصص الوجود المطلق لازم آئیگا جسکے ابطال سے عنقریب ہی فراغت حاصل
ہوئی ہے اور نیز مختلف النوع ہونا طرفین کا جب ہی بن پڑتا ہے کہ دونون وجودی ہون اور اس کے
اثبات سے بھی سبکدوش ہو چکے اس لئے ہر ہیکل کے دونون طرف مین حصص وجود ہونگے اور ظاہر ہے
کہ تمام حصص وجود بالذات اگر قائم ہین تو ذات پاک خداوندی ہی کے ساتھ قائم ہین اس صورت
مین لاجرم یہی کہنا پڑیگا کہ قیوم جہت عدم ممکنات بھی حسب قرارداد سابق ذات خداوند پاک ہی ہے
فقط قیوم جہت وجودی نہین اور جب دونون جہتوں کے لئے قیوم وہی ہے تو اب قیام ہیاکل
ممکنہ بالوجود الالٰہی لازم آئیگا اور ادراک لوازم ذات وجود مین سے ہے بلکہ ادراک کیا تمام اوصاف
وجود یہ اصل مین اوصاف وجودی ہین تبعاً موجودات پر محمول ہوتے ہیں اور اس لئے ثبوت محمول کے
لئے وجود موضوع کی ضرورت پڑی چنانچہ پہلے اس باب مین عرض معروض ہو چکی اس لئے لازم پڑا کہ علم
ظہور ممکنات ہر آن و ہر زمان مین خداوند علیم کو مثل علم ازلی برابر حاصل ہو الغرض ذات پاک خداوندی
تعالیٰ شانہ اور روح مقدس حضرت لولاک صلعم مین بہت فرق ہے ذات خداوندی قیوم جہتین ہے
اور روح پاک نبوی صلعم قیوم جہت واحد ہے اسلئے شمول علم بلکہ خود حصول علم میں بھی تساوی ممکن نہین

ہان بوجہ تعلق جہتین وقیام جہت واحدہ مقام حضور مین تمام حاضر ہین سو جیسے ارواح مومنین کو بصورت
مین دوام حضور بہ نسبت روح مقدس نبوی صلی اللہ علیہ وعلی آلہ افضل الصلوات حاصل ہوگا اگر روح مقدس
نبوی علیہ السلام کو بھی دوام توجہ بہ نسبت ارواح مذکورہ حاصل ہو تو دوام علم جملہ ارواح بجمیع افعالہا و تعقلاتہا
لازم ہے مگر جیسے دوام توجہ باری تعالی الممکنات کی طرف ضرور ہے دوام توجہ روح مقدس صلعم بہ نسبت
ارواح مذکورہ ضرور نہین بلکہ دشوار ہے تفصیل اس اجمال کی ایسی طرح جس سے ضرورت توجہ بارہ حصول
علم و انکشاف معلوم ہو جائے یہ ہے کہ فقط حصول فی مبدء الانکشاف حدوث علم و انکشاف کے لئے کافی
نہین اور یہ جو علم کی تعریف مین حصول صورۃ الشئ کہا ہے باعتبار اکثر و اغلب ہے ہان معلوم کی جانب سے
اتنی ہی بات کی ضرورت ہے اور اسوجہ سے اگر یون کہین کہ حدوث علم بمعنی مصدر مبنی للفاعل کے لئے
سامان اصلی اتنا ہی ہے تو کچھ مضائقہ نہین چنانچہ حصول کا صورۃ الشئ کی طرف مضاف ہونا اسی طرف
مشیر ہے کہ یہ تعریف اگر منطبق ہے تو مصدر مبنی للمفعول ہی پر منطبق ہے مگر حدوث علم بمعنی مصدر مبنی
للفاعل کے لئے اصل مین ایک مبدء انکشاف جو حقیقت مین اُسکے حق مین مبدء کشف ہے اور مبدء
انکشاف معلوم کے لئے ہے دوسری توجہ کی ضرورت ہے اور سوا اسکے مصدر مبنی للفاعل کو ضرورت
حصول صورۃ الشئ اور مصدر مبنی للمفعول کو ضرورت توجہ و مبدء انکشاف ضروریات اصلیہ مین سے نہین
بلکہ علل بعیدہ اور مبادی مین سے ہین بالجملہ فقط حصول صورۃ الشئ ادراک نہین ہو جاتا توجہ روحانی بھی جسکو
بمقابل چہرہ بینائی کہئے ضرور ہے اور اسکی وجہ وہی ہے کہ نسبت واقعہ بین الفاعل والمفعول کے پہلو مین
دو نسبتین اور ہوتی ہین ایک فاعل کیطرف دوسرے مفعول کی طرف جنکے باعث نسبت واقعہ فیما بین
فاعل و مفعول کبھی اس کی صفت ہو جاتی ہے کبھی اسکی ہو جاتی ہے سو مبدء انکشاف ایک امر اضافی ہے بایں اعتبار
کہ لوازم ذات امور اضافیہ ہوتے ہین چنانچہ بہ تفصیل معلوم واضح ہو چکا ہے فاعل کے ساتھ اسکو ایک اضافت
حاصل ہے اور بایں اعتبار کہ متعدی ہے چنانچہ علم سے صیغہ مفعول بغیر صلہ کا مشتق ہونا اسپر ظاہر ہے کہ
کہ مفعول کے ساتھ اُسکو دوسری اضافت حاصل ہے اور ظاہر ہے اور نیز واضح ہو چکا ہے کہ مفعول
مطلق کو مبدء فعل کیساتھ جو لازم ذات فاعل ہوتا ہے وہی نسبت ہوتی ہے جو مبدء فعل مذکور کو فاعل کے
ساتھ نسبت ہوتی ہے یعنی جیسے وہ اقرب الیہ من نفسہ ہوتا ہے ایسے ہی یہ جیسے مفعول مطلق نسبت مبدء
افعال ایک امر انتزاعی ہوتا ہے ایسے ہی مبدء فعل جو لازم ذات فعل ہے بہ نسبت ذات فاعل انتزاعی ہوتا ہے

جیسے لازم ذات کا تعقل ذات ملزوم پر موقوف ہوتا ہے ایسے ہی کُنہ مفعول مطلق کا تعقل ذات مبدا انکشاف
پر موقوف ہوتا ہے اس لئے کہ مفعول مطلق حسب تحقیق سابق ایک حد فاصل بین المبدا والمفعول ہوتا ہے
اور حد کا تعقل محدود کے تعقل پر موقوف ہوتا ہے بلکہ سوا انکے اور کسیکا تعقل کسی پر موقوف ہی نہین چنانچہ
اسی بنا پر لوازم ذات کا اقسام حدود مین سے ہونا ثابت ہو چکا ہے الحاصل مفعول مطلق کو مبدا فعل کے
ساتھ وہ نسبت ہوتی ہے جو مبدا فعل کو فاعل کے ساتھ ہوتی ہے یا یون کہیئے فاعل کو مبدا فعل کے ساتھ
وہی نسبت ہوگی جو مبدا فعل کو مفعول مطلق کے ساتھ ہوگی اتنا فرق ہے کہ فاعل و مبدا فعل مین علاقہ
لزوم بھی ہوتا ہے اور مبدا فعل اور مفعول مطلق مین بظاہر علاقہ لزوم نہین ہوتا مگر پہلے واضح ہو چکا ہے کہ
ملزوم بھی ملزوم بحسب الوجود نہین ہوتا بلکہ بشرط لحوق عدم خاص ہوتا ہے سو ایسے ہی مبدا انکشاف بھی بشرط
لحوق عدم خاص جسکا پیمانہ مفعول بہ کو سمجھیئے ملزوم مفعول مطلق ہے چنانچہ ظاہر ہے بالجملہ بہمہ وجوہ باہم تناسب ہی
اس لئے معلوم مطلق کو مبدا انکشاف کے ساتھ وہی نسبت ہوگی جو مبدا انکشاف کو معلوم مطلق کے ساتھ
ہوگی غرض عالم کو معلوم مطلق کے ساتھ نسبت عالمیت اور معلوم مطلق کو عالم کے ساتھ نسبت معلومیت بذات خود
نہین بواسطہ مبدا انکشاف ہے مگر توسط مبدا انکشاف مثل توسط حد اوسط قیاس معروف نہین بلکہ بطور توسط
حد اوسط قیاس مساوات ہے اسلئے کہ حاصل اس تناسب کا یہ ہوا کہ المعلوم المطلق منسوب الی مبدا الانکشاف
بالنسبة الخاصة للمعلومة و مبدا الانکشاف منسوب الی العالم ایضا کذلک یا یون کہیئے العالم منسوب الی مبدا الانکشاف
کذا و مبدا الانکشاف ایضا منسوب الی المعلوم المطلق کذا الغرض نہ عالم اور مبدا انکشاف مین باہم تصادق ہے
نہ مبدا انکشاف اور معلوم مطلق مین باہم تصادق ہے جو ایک دوسرے پر محمول ہو اور صورت قیاس اقترانی
کی بطور معروف حاصل ہو اسلئے صحت نتیجہ صحت مقدمہ ثالثہ پر موقوف ہوگی اور ظاہر ہے کہ مقدمہ ثالثہ جو اس
قیاس مین نتیجہ کا دارمدار ہے کلیہ نہین ورنہ لازم آئے کہ چار کو مثلاً سولہ کے ساتھ نسبت نصف ہو نسبت
ربع نہو اس لئے کہ یہان بھی بعینہ یہی صورت ہے چار کو آٹھ کے ساتھ وہی نسبت ہے جو آٹھ کو
سولہ کے ساتھ نسبت ہے اس لئے لازم پڑا کہ فقط تحقق نسبتین مذکورتین علت تامہ حصول علم للعالم نہو
سو حالت منتظرہ کا تجسس کیا تو ایک اور نسبت معلوم ہوئی جسکا بین العالم و مبدا الانکشاف و بین مبدا
الانکشاف والمعلوم المطلق ہونا ضرور ہے یعنی عالم کو مبدا انکشاف کے ساتھ نسبت مسامتت چاہیئے اور مبدا
انکشاف کو معلوم مطلق کے ساتھ نسبت مسامتت چاہیئے القصہ مبدا انکشاف مثل عینک و دیدا معلوم

(مبدا انکشاف کو عالم کے ساتھ وہی نسبت ہوگی جو مبدا انکشاف کو ... اور ... فاعل ... کے ساتھ ... ہوگی)

مطلق کے جیش سو چاہیے جسکا حاصل وہی تو بہ نرو مسامتت ہے سو جیسے آئینہ کسی کے ہاتھ مین ہو اور پیش رو
ہو تو گو اسکو نسبت حصول فی الید اسی طور حاصل ہو جیسے وقت مسامتت اور مواجہت ہے پر اُس
وقت وہ صورتین جو بوجہ تقابل آئینہ مین منطبع ہین صاحب آئینہ کو مشہود نہونگی ایسے ہی فقط حصول
صور فی مبداء الانکشاف جسکا حاصل تحقق نسبت ثانیہ ہے اور وجود مبداء انکشاف جسکا حاصل تحقق نسبت
اولی ہے انکشاف صور للعالم کیلئے کافی نہوگا القصہ دونون کا مثل آئینہ و صور آئینہ یا مثل شمس و ملحق
ولشانہ ایک سیدہ مین ہونا بھی ضرور ہے فقط تحقق نسبتین معلومین سے کام نہین چلتا اس صورت مین
حاصل تناسب یہ ہوا کہ معلوم مطلق مبداء انکشاف کی سیدھ مین ہے اور مبداء انکشاف عالم کی سیدھ
مین ہے اور ظاہر ہے کہ گویہ قیاس بھی قیاس مساوات ہے پر مقدمہ ثالثہ صحیح ہے الغرض چارون نسبتون
کا تحقق ضروری ہے لیکن تحقق نسبتین اولیین علم خداوندی مین تحقق نسبتین ثانیین کو مستلزم ہے
اور علوم ممکنات مین متصور نہین وجہ اس کی یہ ہے کہ جیسے مرکز دائرہ کو سب نقاط واقعہ علی المحیط اور نیز نقاط
واقعہ بین الدائرہ سے یکسان تقابل حاصل ہے ایسے ہی ذات خداوندی کو تمام ممکنات کے ساتھ جو
بمنزلہ نقاط واقعہ علی المحیط ہین کیونکہ حدود وجود واجبی ہین اور نیز تمام صفات کے ساتھ جو داخل دائرہ
وجوب ہین برابر نسبت احداث و علیت حاصل ہے اور اُس طرف سے نسبت حدوث و معلولیت سب کو
خدا کے ساتھ موجود ہے سو جیسے ایک مرکز پر دو دائرے بنائین اور اس صورت مین جو نسبت کہ مرکز کو چھوٹے
دائرہ کے ساتھ ہوگی وہی نسبت چھوٹے دائرہ کو بڑے دائرہ کے ساتھ ہوگی ایسے ہی مرکز ذات خداوندی
پر دائرہ علم جو صفت کاشفہ ہے اور مبداء کشف خداوندی علیم کے لئے ہے اور دائرہ حدوث بڑے چھوٹے دو دائرے
بنائے گئے جنمین سے اقرب الی الذات صفت کاشفہ ہے اور اسوجہ سے ذات کو اس صفت کے ساتھ جو
نسبت ہوگی وہی نسبت صفت مذکورہ کو دائرہ حدوث کے ساتھ ہوگی باقی صفات واجبہ اور حقائق
ممکنہ مین تقابل اربعہ دیکھکر یہ احتمال بھی نہین رہتا کہ ذات واجب کو صفات واجبہ اور حقائق ممکنہ کے
ساتھ نسبت تو متساوی ہو جیسے مخروط مستدیر القاعدہ کی راس کو جسکے قوس کا مرکز خود نقطہ راس ہو نقاط
واقعہ علی القاعدہ کے ساتھ نسبت تساوی ہوتی ہے اس لئے کہ متقابلین مین باہم ایسی نسبت ہوتی ہے
جیسے مرکز پر دو زاویہ متقابلہ اور اُنکے وتر دونین ہوتی ہے اعنی جیسے ایک دائرہ مرکز سے ایک جانب ہو
تو دوسرا دوسری جانب الغرض تقابل ہدایت و اضلال و رحمت و غضب وغیرہ صفات جو اصل تقابل ممکنات ہے

خود اس بات پر شاہد ہے کہ نسبت خداوندی صفات و ممکنات کے ساتھ مثل نسبت راس مخروط مذکور بے نقاط قاعدہ نہ بلکہ مثل نسبت مرکز دائرہ الی نقاط المحیط ہے جس سے شبہ مذکور مرتفع ہوگیا اور نسبت روح مقدس نبوی صلعم الی معلوماتہا نہ مثل نسبت مرکز الی الدائرہ ہے نہ مثل نسبت راس مخروط مذکور الی نقاط القاعدہ ہے وجہ اس کی مطلوب خاطر ہے تو ہم بھی حاضر ہین مگر پہلے ایک تمہید پیشکش ہے مجموعہ نقیضین ہمیشہ مساوی جملہ موجودات ہوتا ہے اسلئے کہ زید اگر ایک ذات خاص پر صادق آتا ہے تو باقی تمام موجودات پر لا زید صادق آتا ہے ورنہ موجودات باقیہ مین سے کوئی موجود ایسا ہو کہ زید صادق نہ آیا تو لا زید بھی صادق نہ آئے تو ارتفاع النقیضین لازم آئے اور جب مجموعہ نقیضین مجموعہ موجودات کے مساوی ہوا تو دوسری غرض یہ ہے کہ حوادث کا تباین تو مسلم اور یہ بھی اس لئے کہ ہر ممکن مین ایک جہت خاصہ موجود مطلق کی طرف سے فائض ہوئی ہے اور ایک حصہ خاصہ عطا ہوا ہے یہ نہین کہ وجود مطلق کے سارے حصے اور ساری جہتین کسی ایک ممکن کی آغوش مین آجائین ورنہ وجود مطلق پھر وجود مطلق نہ رہے مقید ہوجائے معہذا حقائق ممکنہ کی حقیقت معلوم ہوچکی ہے کہ وہ حدود فاصلہ ہین اور حدوث حدود کے لئے ضرور ہے کہ وجود کسیقدر آئے تو کسیقدر باہر بھی رہجائے بالجملہ کوئی حقیقت حقائق ممکنہ مین سے ایسی نہین کہ جمیع حصص وجود اور جملہ جہات وجود کو محیط ہو لاجرم کچھ داخل حقائق کچھ خارج رہیگا اور خارج پر لا داخل اور داخل پر لا خارج صادق آئیگا اور تقابل ایجاب و سلب پیدا ہوگا ادہر ذات خداوندی کو جو حوادث کے لئے بمنزلہ مرکز ہے تمام حوادث کے ساتھ ارتباط ہے اور کیون نہو یہ ارتباط نہو تو حدوث و حوادث نہون اب اس بات کو یاد فرمایئے کہ تحقق ممکنات کے لئے ضرور ہے کہ ایک وجود خارج من الذات اور واقع علی حقائق الممکنات کیونکہ ہر موصوف بالعرض کے لئے ایک موصوف بالذات چاہیئے اور ایک صفت جو اسمین بالذات اور اسمین بالعرض ہو تو اس صورت مین بوجہ اشتراک صفت مذکورہ مرکز ذات سے ہیکل ممکنات تک ایک مخروط پیدا ہوگا جسکا راس مرکز کی طرف اور قاعدہ محیط کی جانب ہوگا غرض مناشی انتزاع مشابہ مخروطات ہونگے اسمین کوئی ممکن کیون نہو اول ممکنات سرور کائنات صلعم ہون یا کوئی اور اس صورت مین ممکنات کو اپنے معلومات کے ساتھ لاجرم مختلف نسبتین پیدا ہونگی جنمین باہم تخالف و تضاد ہے نہ توافق و اتحاد ایک نسبت تو اپنے مبادی اور مناشی انتزاع کے ساتھ دوسری نسبت اپنے معروضات کے ساتھ تیسری نسبت اپنے انتزاعیات کے ساتھ چوتھی نسبت مفہومات باقیہ کے ساتھ مگر ان چار نسبتون مین سے تین پہلی نسبتین تو

ضروریات وجود میں سے ہیں کیونکہ ذوات ممکنہ ان جہتوں سے خالی نہیں ہوتیں ایک جہت وجود جسکی نسبت سے اپنے منشاء انتزاع کیطرف منسوب ہے دوسری جہت عدم جسکی نسبت سے اپنے معروض کیطرف منسوب ہے تیسری جہت تحدد و تشخص جسکے سبب اپنے حدود اعنی انتزاعیات کی جانب منسوب ہے الغرض ان تین انتسابوں کی علت تو ذات ممکن ہی میں موجود ہے باقی رہا انتساب رابع وہ لوازم وذاتیات ممکن میں سے نہیں منجملہ عوارض خارجیہ ہے چنانچہ ظاہر ہے اب سنیئے بظاہر علوم جہات ثلاثہ بمافیہا کے ممکن کے لئے ضروری معلوم ہوتے ہیں لیکن اوراق گذشتہ میں اس امر کی تنقیح ہو چکی ہے کہ عالم کو اپنے اور مبادی اور ظلال اور اپنے صفات ذاتیہ کا علم بالکنہ ممکن نہیں ہاں علم بالوجہ ہوتا ہے اس صورت علوم جہات ثلاثہ مذکورہ بالکنہ ہوں یہ تو ممکن نہیں ورنہ جہات ثلاثہ مذکورہ ذاتیات ولوازم ذات ممکن میں سے نہونگے چنانچہ واضح ہے اور اگر کچھ خفا ہوگا تو میری تقریر کی پریشانی یا سماجت بیانی کے باعث ہوگا مگر یوں سمجھکر کہ اس سے کون چھوٹتا ہے جو میں چھوڑوں بمجبر اس امر میں زیادہ کنج وکاو کرنی سعی باطل ہے مطلب سے مطلب ہے اہل فہم سے معاملہ ہے چند بازاری سے کام نہیں ورنہ اس رسالہ میں ایک بھی بات ایسی نہیں جسکو بے کھٹکے مان جائیں اصل مطالب کا نکال لینا اہل فہم کے حوالے کرکے یہ گذارش کرتا ہوں کہ اول مخلوقات سرور موجودات علیہ وآلہ افضل الصلوات کے ممکن ہونے میں تو کچھ تامل ہی نہیں اسلیئے جہات ثلاثہ مذکورہ بمافیہا آپکو بالکنہ معلوم نہونگی اگر ہونگی تو بالوجہ معلوم ہونگی اور ظاہر ہے کہ لزوم مزاتی جسکو حصول ارواح مومنین فی الروح المقدس النبوی لازم تھا اگر ہے تو بہ نسبت کنہ ارواح نہیں جو خواہ مخواہ دوام علوم ارواح مومنین بافعالہا وانفعالاتہا یا اجتماع علوم مذکورہ فی آن واحد رسول اللہ صلعم کیلئے حاصل ہوا اور خاتمیت علم غیب لازم آئے اور ظاہر ہے کہ یہ جہات ثلاثہ مذکورہ ذات واجبی میں مفقود ہیں پھر ذات واجبی کو ذوات ممکنہ پر دربارۂ عدم امکان اجتماع علوم مذکورہ فی آن واحد یا دوام علوم مذکورہ قیاس کرنا یا ذوات ممکنہ کو دربارۂ وجوب اجتماع علوم مذکورہ فی آن واحد یا دوام واتمر بر علوم مذکورہ ذات واجب پر قیاس کرنا اپنے سوء فہم کا اعلان کرنا ہے الغرض فقط اتنی بات سے کچھ نہیں ہوتا کہ جیسے ہیاکل ممکنہ عموماً وجود مطلق کے ساتھ قائم ہیں اور اسکے حق میں انتزاعی ہیں ایسے ہی ارواح مومنین روح اطہر سرور عالم صلعم کے ساتھ قائم اور اس کے حق میں انتزاعی ہیں بالجملہ جہات ثلاثہ مذکورہ کو ذات واجب تک رسائی نہیں نسبت الی المنشاء والی المعروض کا ہونا تو خود ظاہر ہے کون نہیں جانتا کہ خداوند کریم امر انتزاعی نہیں جو اسکے لئے کوئی منشاء انتزاع ہو

عرض نہین جو اس کے لئے کوئی معروض ہو ہان انتقار نسبت ثالثہ البتہ بظاہر بینوں کے حق مین ہنوز محل تامل ہے اس لئے معروض ہے کہ ذات بیچون و بیچگون تک تو تحدید کی کیا رسائی ہوتی وجود منبسط بھی جو منجملہ صفات اور قیوم ذوات ممکنات ہے آغوش قیود میں نہین آسکتا چنانچہ بخوبی روشن ہو چکا ہے سہی ہیاکل ممکنہ اسکو محیط نہین خود وہ انکو محیط ہے اگر تشبیہہ دیجئے تو بہر تفہیم یہ مثال عمدہ ہے کہ جیسے جوف فلک الافلاک مین افلاک باقیہ ہشتگانہ اور عناصر اربعہ اور بہت سے خارج المرکز اور متممات اور تداویر اور مکعبات جنکے ہیاکل کی تعداد حد احصار و شمار سے خارج ہے داخل ہین اور وہ ان سب کو محیط ہے ایسے ہی وجود منبسط جو منجملہ صفات خداوندی ہے تمام موجودات کو محیط ہے الغرض وجود مطلق بوجہ حدود فاصلہ مذکورہ محدود نہین ہوا حصص وجود مطلق تحدیدات ہیاکل سے محدود ہوئے ہین مگر تمام ذوات ممکنہ اس مین اول ممکنات سرور مخلوقات صلعم ہون یا کوئی اور خود احاطہ حدود مین ہین حدود کو محیط نہین مختصر یہ ہے کہ وجود مطلق داخل کی جانب سے محدود ہے اور خارج سے یا اصل مین محیط محدود کو ہے اور ہیاکل ممکنہ خارج کی جانب سے محدود ہین اور حدود انکو محیط ہین اور ظاہر ہے کہ ان دونوں مضمونوں مین زمین و آسمان کا فرق ہے اور روح نبوی صلعم اگرچہ خود محدود بحدود خارجیہ ہو پر ارواح مومنین اس کے حدود داخلہ مین سے ہین اور اس وجہ سے انکو محیط اور شرط علم جو احاطہ عالم بہ نسبت معلومات ہے اسی طرح موجود ہے جیسے وجود مطلق مین اگرچہ بہ نسبت حدود خارجیہ یہ شرط مفقود ہے تو پھر طریق اثبات مطلوب یا یون کہئے باعث تامل در بارہ اعتقاد اجتماع علوم ارواح مومنین بافعالہا وانفعالاتہا فی آن واحد یا دوام علوم مذکورہ بہ نسبت حضرت اعلم مخلوقات صلعم یہ ہے کہ حسب تمہید سابق کہ معلومات نبوی صلعم جہات مختلفہ مین واقع ہین اور بوجہ تعارض و تضاد جہات مذکورہ اجتماع توجہات بجانب جہات مذکورہ ممکن نہین جو تعلق علم بالارواح یا بقا علم ارواح مذکورہ مین اور علوم خارج نہون ہان اگر نعوذ باللہ علم حقیقت و معرفت ذات و صفات خداوندی اور علوم و اسرار خداوندی اور علوم شریعت و طریقت و نیز علوم دیگر معلومات سے حضرت اعلم مخلوقات سرور موجودات صلعم کو عاری دمعرا تصور کیجئے تو پھر البتہ اجتماع علوم مذکورہ اور دوام علوم مذکورہ کے قائل ہونے مین بظاہر کچھ حرج نہین اگرچہ گنجائش انکار پھر بھی باین وجہ باقی ہے کہ جب تک نسبت روح مقدس صلعم الی الارواح مومنین مثل نسبت راس مخروط متعدد یا قاعدہ جسکے راس و قاعدہ مین نسبت مرکز الی المحیط ہو ثابت ہو جائے

تب تک اعتقاد مذکور کی کوئی وجہ نہیں اعتقاد کیلئے یقین کامل چاہیئے نہ احتمال مگر معتقدان دین اسلام کو اسمین تامل نہوگا کہ ہر نوع کے علوم مین خصوصاً معرفت ذات وصفات وتجلیات وعلوم اسرار شریعت وطریقت ومبدا ومعاد مین رسول اللہ صلعم کا وہ رتبہ ہے کہ دیدہ وہم وخیال اہل کمال بھی وہانتک نہین پہنچ سکتا چہ جائیکہ آپ ان علوم سے مبرا ومعرا ہون ہان علوم ارواح بافعالہا وانفعالاتہا مین اگر بہ نسبت معرفت ذات وصفات وتجلیات علوم اسرار وغیرہ کچھ فوقیت ہوتی تو بتقاضائی محبت احمدی صلعم وخیال رفعت شان محمدی صلعم اسکا اقرار اور اسکا انکار گوارا کیا جاتا الغرض عالم کے لئے دربارۂ حصول علم توجہ شرط ہے مصدر حیرت تعارض وتضاد جہات معلومات اجتماع توجہات متضادہ ممکن نہین جو اجتماع علوم مذکورہ لازم آئے اور رسول اللہ صلعم کو اجتماع علوم ودوام علوم مذکورہ معلومہ مین مثل علیم وخبیر کہا جائے اس تقریر کی بنا تو اس بات پر تھی کہ ذات عالم کشف معلومات مین کافی ہے یا حدود واطراف ذوات عالمہ مبدء کشف وانکشاف ہین اور اگر ذات عالم یا حدود واطراف ذات قابلیت کشف ولیاقت مبدأیت کشف وانکشاف نہین رکھتے بلکہ مبدء انکشاف کوئی اور چیز سوا ذات وحدود واطراف ذات کے ہوتی ہے تو اسوقت مین کچھ دقت ہی نہین کیونکہ قیام ارواح اگر ثابت ہوا ہے تو روح مقدس صلعم کے ساتھ ثابت ہوا ہے مبدء انکشاف کے ساتھ ثابت نہین ہوا جو شبہ مذکور عارض ہو اور خلجان مذکور حیران کرے اور اگر حقائق ارواح بشکل مخروط فرض ہون فقط قاعدہ مخروط مذکور نہون جس کے قوس قاعدہ کے لئے نقطۂ راس مرکز ہو اور ارواح مومنین فقط قاعدہ ہی کی جانب نہون بلکہ ساقون کے اطراف مین بھی بعض ارواح قائم ہون یا قاعدہ ہی پر ہون پر قاعدہ مخروط خط مستوی ہو یا نقطۂ راس قوس کے لئے مرکز نہو تو پھر تفاوت نسبت بہ نسبت راس مخروط جو محل توجہ ہوگا ظاہر وباہر ہے اور کسی کو صدیق کسی کو شہید کسیکو صالح کہنا خود اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ارواح مومنین کو روح مقدس صلعم کے ساتھ یکسان تقابل حاصل نہین اس لئے کہ یہ تینون قسمین اقسام ایمان مین سے ہین اور باہم انواع مختلف ہین نوع واحد کے افراد مین سے نہین یہ بات خود ہی روشن ہے کہ ایمان وصدیقیت وشہادت وصلاح نسبت الی الشخص نہیں اسلئے کہ مفاہیم ثلاثہ خود بھی کلی ہین اور نسبت نوع الی الصنف بھی نہین اس لئے کہ اختلاف صنف سے آثار نوع مختلف نہین ہوجاتے اور یہان اختلاف آثار کے بیان کی کچھ حاجت نہین آثار صدیقیت مین بکمال تمیز علوم صادقہ وکاذبہ ہے اور آثار شہادت مین بکمال جد وجہد دربارۂ ازالۂ منکر ورفع فساد واعلاء کلمۃ اللہ الجہاد ہے اور آثار صلاح آثار لازمہ مین سے ہین مثل صدیقیت وشہادت آثار

متعدد بین سے نہین بلکہ ایک حسن ذاتی اور عدم فساد کا نام ہے بالجملہ اختلاف آثار مذکورہ اس احتمال کو بھی
رائج ہے کہ ایمان نوع ہو اور اقسام ثلاثہ اصناف ہون ہان اگر آثار ثلاثہ مقتضیات ذات ایمان میں سے
نہوتے تو یون کہہ سکتے تھے کہ یہ تفاوت نفس ذات ایمان نہین تفاوت معروض ایمان ہے مگر
اسکو کیا کیجے کہ خود خداوند کریم آثار ثلاثہ مذکورہ کو ایمان ہی کیطرف حوالہ کرتا ہے کلام اللہ کو دیکھئے آیۃ
فاما الذین آمنوا فیعلمون انہ الحق من ربہم اس جانب مشیر ہے کہ ایمان کو تمیز حق و باطل مین دخل ہے اور آیۃ
انما المومنون الذین آمنوا باللہ و رسولہ ثم لم یرتابوا و جاہدوا باموالہم وانفسہم فی سبیل اللہ اس بات پر شاہد
ہے کہ اعلاء کلمۃ اللہ اصل مقتضاء ایمان ہے اور آیۃ انما المومنون الذین اذا ذکر اللہ وجلت قلوبہم و اذا
تلیت علیہم آیاتہ زادتہم ایمانا و علی ربہم یتوکلون الذین یقیمون الصلوۃ و مما رزقناہم ینفقون اس بات
پر گواہ ہے کہ صلاح و تقوی لوازم ذات ایمان مین سے ہین پھر با اینہمہ یون نہین کہہ سکتے کہ اقسام
ثلاثہ مین فرق شدت و ضعف ہے جس سے تفاوت قرب و بعد ثابت ہو نہ فرق مسامتت و عدم
مسامتت ہے کیونکہ شدید و ضعیف میں فرق نوعیت نہیں ہوتا ہان کمی بیشی آثار ہوتی ہے شدیدین
امثال ضعیف ہوتے ہین اضداد ضعیف نہین ہوتے اور فرق نوعیت تقابل تضاد کو مقتضی ہے چنانچہ
ظاہر ہے چند شمعون کا نور اگر باہم روشن ہوں تو ایک شمع کے نور کی نسبت مختلف الماہیت نہین ہو جاتا
اور اقسام ثلاثہ مین ظاہر ہے کہ فرق نوعی ہے فرق شدت و ضعف نہین چنانچہ اختلاف آثار سے روشن
ہے بالجملہ ایمان نوع واحد نہین انواع کثیرہ اسکے نیچے داخل ہین اور پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ جزء ایمانی
ہر روح کا رسول اللہ صلعم کی طرف سے فائض ہے تو لاجرم واسطہ فی العروض انہی روح سرور عالم صلعم
جہات ثلاثہ پر مشتمل ہو گی اور انواع ثلاثہ مذکورہ جہات ثلاثہ کی کمیت مین واقع ہونگی یہ نہین ہو سکتا کہ مثل
نقاط واقعہ علی القاعدۃ المخروطۃ المذکورہ ایک سمت اور ایک بعد پر واقع ہون اور ظاہر ہے کہ اس صورت
مین تساوی توجہ بلکہ اجتماع توجہ ممکن ہے اس لئے کہ بحکم تقریر سطور اجتماع علوم ارواح بافعالہا وانفعالاتہا ممکن
معلوم نہین ہوتا چہ جائیکہ دوام و استمرار معہذا انیضان جزء ایمانی اگر مقتضی ہے تو اس بات کو مقتضی ہے کہ
ہیکل جزء ایمانی روح سرور عالم صلعم کے ساتھ قائم ہو پھر اگر قیام ہیکل جزء ایمانی بالروح النبوی مقتضی
ہے تو فقط حصول علم جزء ایمانی اور علم و آثار جزء ایمانی کو مقتضی ہے علم ارواخ بجمیع اجزائہا و جمیع افعالہا
وانفعالاتہا اتنی بات سے لازم نہین آتا واللہ اعلم بحقیقۃ الحال وہو العلیم الفعال بعد ختم اس تقریر کے

یہ گذارش ہے کہ ہر چند یہ تقریر کم فہموں کو ایک خیال خام معلوم ہوگا اور محمان جاہل اس تقریر کو موہم کسر شان نبوی صلعم سمجھیں گے مگر جیسے اہل فہم سے امید ہے کہ ان مطالب دقیقہ کو سمجھ کر محظوظ ہونگے ایسے ہی اہل حق سے امید ہے کہ اس تحقیق کو احقاق حق سمجھیں تسویل باطل نہ سمجھیں نعوذ باللہ منہا اگر کاسر شان مصطفوی صلعم ہوتا تو انبیا کو واسطہ فی العروض ہونے رسول اللہ صلعم ہی کی طرف کیوں متوجہ ہونا بالجملہ اس بات سے کہ روح پر فتوح حضرت رسول اللہ صلعم ارواح مومنین کے لئے منشاء انتزاع ہے اور ارواح مومنین آپکی روح مقدس صلعم کیلئے امور انتزاعیہ اور حدود فاصلہ ہیں یہ لازم نہیں آتا کہ حضرت سرور عالم صلعم کو ارواح مومنین کا علم بجمیع احوالہا بافعالہا وانفعالاتہا بھی ہوا کرے جو یہ شبہ پیش آئے کہ منشاء انتزاع ہونا رسول اللہ صلعم کا ارواح مومنین کے لئے اور ان کا انتزاعی ہونا تو اس بات کو مقتضی ہے کہ رسول اللہ صلعم کو علم جملہ ارواح بجمیع احوالہا ہو حالانکہ وقائع دالہ علی عدم العلم المذکور اس بات کو مقتضی ہیں کہ نہ آپ ارواح مومنین کے لئے منشاء انتزاع ہوں نہ ارواح مومنین امور انتزاعیہ ہوں ہاں اگر مقتضی ہے تو اس بات کو مقتضی ہے کہ روح نبوی صلعم اقرب الی المومنین من انفسہم ہو اس لئے کہ محبت کیلئے علت یہی قرب و قرابت ہے چنانچہ با تفصیل یہ بات معروض ہو چکی ہے قرب کے لئے محبت علت نہیں چنانچہ بدیہی ہے علی ہذا القیاس اقربیت مذکورہ اس بات کو مقتضی ہے کہ حضرت سرور عالم صلعم بہ نسبت ارواح مومنین اولی بالتصرف من انفسہم ہوں اس لئے کہ تصرف کیلئے ملکیت ضرور ہے اور بوجہ اقربیت مذکورہ اور امور انتزاعیہ مسطورہ رسول اللہ صلعم مالک ارواح ہونگے ارواح خود اپنی مالک ہونگی اس لئے کہ انتزاعیات میں جہت وجود منشاء انتزاع کیطرف راجع ہوتی ہے یعنی جہت وجود حقیقت میں منشاء انتزاع ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ انتساب حقیقی منشاء انتزاع کیطرف ہوگا تو انتساب الی انفسہم آپ مجازی ہوگا اور یہ بات اس سے زیادہ ظاہر ہے کہ موجب ملک اگر ہوگا تو انتساب حقیقی ہی ہوگا انتساب مجازی نہوگا حاصل کلام در صورت تقابل سو یہاں جیسے ہی قصہ ہے اسلئے حسب تحقیقات سابقہ صفت واسطہ فی العروض اور معروض کے بیچ میں مشترک ہوتا ہے واسطہ فی العروض کیطرف جس حصہ کو انتساب صدور و قیام ہوتا ہے معروض کی طرف اسی حصہ کو انتساب عروض و وقوع ہوتا ہے واسطہ فی العروض کے حق میں جو حصہ صفت ذاتی اور لازم ذات ہوتا ہے وہی حصہ معروض کے حق میں صفت عرضی اور وصف بالعرض ہوتا ہے یعنیہٗ اولا و بالذات جو حصہ واسطہ فی العروض کیطرف منسوب ہے ثانیا و بالعرض وہی حصہ معروض کیطرف منسوب ہے پھر اگر معروض حصہ مذکورہ کا مالک ہوگا یا بوجہ انتساب مذکور اس میں تصرف کا مجاز ہوگا تو بعد المنشاء ملک

تو واسطہ فی العروض

تصرف قبض پر ہے چنانچہ مضامین اوراق گذشتہ اس مضمون کیلئے انشاء اللہ برہان کامل ہیں اس کیے لازم پڑا کہ جیسے مالک و متصرف باستحقاق واسطہ فی العروض ہو معروض نہو کیونکہ معروض کا قبضہ دائمی اور ضروری نہیں ہوتا استعارا اور چند روزہ ہوا کرتا ہے بلکہ قبضہ ہی نہیں معروض اسی حصہ عارضہ معروض پر قابض ہوا کرتا ہے آفتاب کو اور آئینہ کو دیکھئے آگ کو اور پانی کو ملاحظہ فرمائیے ہرچند نور آفتاب اور حرارت آتش لازم ماہیت آفتاب حقیقت آتش نہیں جو آفتاب و آتش کو واسطہ فی العروض حقیقی کہئے مگر چونکہ آفتاب آئینہ کے حق میں اور آتش اپنی ذات کے حق میں بظاہر واسطہ فی العروض ہے تو اس قدر فرق ہیں معلوم ہوتا ہے کہ آپ بھی جانتے ہیں آفتاب کا نور خصوصًا اہل ہیئت کے نزدیک زائل نہیں ہوتا اور آئینہ میں کبھی برقرار نہیں رہتا آتش کی حرارت خصوصًا علمائے طبعیات کے خیال کے موافق زوال پذیر اور پانی کی حرارت کو قیام نہیں ہوتا اس سے صاف ظاہر ہے کہ قبضہ واسطہ فی العروض مرتفع نہیں ہوتا اور معروض ہمیشہ قابض نہیں رہتا بایں ہمہ معروض کا قبضہ عطاء واسطہ فی العروض ہے اور واسطہ فی العروض کا قبضہ ایک کمال خانہ زاد لازم نہاد ہے جو وقت عطا معروض زائل ہو نہ قبل از عطاء و نہ بعد از سلب اس لئے عین وقت عطاء مالکیت اُسی کے لئے مسلم رہیگی سو اس کی صورت کوئی صاحب فرمائیں بجز اعارہ و استعارہ اور کیا ہو سکتی ہے مگر سب جانتے ہیں کہ متاع مستعار میں معیر بنسبت مستعیر اولی بالتصرف ہوتا ہے بالجملہ آیۂ کریمہ النبی اولی بالمومنین من انفسہم کی کل تین تفسیریں ہیں ایک اقرب الی المومنین من انفسہم دوسری احب الی المومنین من انفسہم تیسری اولی بالتصرف فی المومنین من انفسہم ان تینوں تفسیروں کو غور سے دیکھئے تو دو اخیر کی تفسیریں ایک اول ہی کی تفسیر کیطرف راجع ہیں اس لئے کہ قرب کے لئے محبت اور تصرف علت و سبب نہیں ہاں محبت و تصرف کے لئے قرب علت و سبب ہے بلکہ بجز قرب نہ محبت کے لئے کوئی سبب ہے نہ تصرف کے لئے کوئی علت ہے دعوی اول کی تصدیق تو تحقیق مجمع سے عیاں ہے اور دعوے ثانی کی راستی پر بحث قبض و ملک گواہ ہے کیونکہ حسب تحقیقات گذشتہ تصرف ملک پر متفرع ہے اور ملک قبض کی فرع ہے اور قبض بے قرب متصور نہیں پھر جب قبضہ اتنا ہوا کہ اپنی ذات ... اور اپنی حقیقت کو بھی میسر نہیں تو قرب بھی اتنا ہی ہوگا اب دیکھئے کہ یہ دو اخیر کی تفسیریں ہیں کچھ مضر نہیں ہاں اگر ان تفسیروں کا ہونا ہمارے دعوے میں مخل ہوتا تو یہ احتمال تھا کہ دعوی حیات جناب

سرورِ کائنات علیہ وعلیٰ آلہ افضل الصلوات والتسلیمات کی آیۂ مذکورہ اگر دلیل ہے تو تفسیرِ اول دلیل ہے اس لئے اثباتِ دعویٰ مذکور کے لئے ابطالِ تفسیرین اخیرین ضرور ہے جب تفسیرین اخیرین مذکورین مخل مطلوب نہیں بلکہ بالاولیٰ مثبتِ مطلوب ہیں چنانچہ بفضلہ تعالیٰ واضح کر دکھایا تو پھر ابطالِ تفسیرین کی کیا حاجت ہے بلکہ تصحیح ان دو تفسیروں سے توضیح مقصود زیادہ تر ہے اس لئے کہ اثباتِ لوازم تحققِ ملزوم پر دال ہوتا ہے سب جانتے ہیں کہ الشیٔ اذا ثبت ثبت بلوازمہ اس صورت میں تفسیرِ اول دعویٰ ہے تو تفسیرِ ثانی و ثالث اس کی دلیل ہے اور بعینہٖ قضایا قیاساتہا معہا کی صورت ہے اب اس معبود مفیض الخیر والجود معلم العلوم معطی الوجود کا شکر بکمالِ نیاز و عجز بجا لائیے کہ ہم کہاں کہاں شاخ در شاخ چلے گئے مگر جہاں گئے اسی اصل پر جے اور ہر طرف سے ایک ثمرۂ تازہ لائے اور مغز مطلوب بحمد اللہ حاصل کیا اب اصل مطلب کی طرف پھر چلے آئیے بالجملہ آیۃ النبی اولیٰ بالمؤمنین من انفسہم جس تفسیر سے لیجیے مثل آفتاب نیمروز اہلِ نظر کیلئے اس بات پر شاہد ہے کہ رسول اللہ صلعم منشاءِ وجودِ ارواحِ مومنین ہیں اور مابین روحِ نبوی صلعم اور ارواحِ مومنین وہ رابطہ اور ارتباط ہے کہ منشاءِ انتزاع اور انتزاعیات میں ہوا کرتا ہے اور چونکہ بشہادت تقریراتِ گذشتہ یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ انتزاع من بین الشیئین ہوا کرتا ہے چنانچہ لفظِ انتزاع ہی خود اس بات پر شاہد ہے تو شئے ثانی کے لئے دربارہ اتصافِ روحانیت روحِ نبوی صلعم واسطہ فی العروض ہوگی کیونکہ منشاءِ انتزاع موصوف بالذات ہوا کرتا ہے اور موصوف بالذات ہی واسطہ فی العروض ہوا کرتا ہے مگر ہاں اس بات کو سمجھنا کہ موصوف بالذات ان دونوں میں سے کونسا ہے ہر کسی کا کام نہیں اہلِ فہام تو سطہ بسا اوقات موصوف بالعرض کو موصوف بالذات اور موصوف بالذات کو موصوف بالعرض سمجھ لیتے ہیں چنانچہ انتزاع فوقیت و تحتیت میں اکثر یہی ہوتا ہے اور چونکہ اس باب میں ایک شاہد کافی گذر چکا ہے زیادہ گفتگو کرنی مناسب نہیں جانتے ہاں اس بات کا جتلا دینا ضرور ہے کہ اس صورت میں مصدرِ ارواحِ مومنین آپ ہوئے اور مخرج اور منبع حدوث ارواحِ مذکورہ آپ کی روحِ مقدس صلعم ہوئی سو یہی ہمارا مطلب تھا کیونکہ ابوتِ روحانی اور کیا ہوگی ابوتِ جسمانی کو ابوت کہنا انصاف سے دیکھئے تو اس ابوت کے سامنے محض تجوز ہے جس کی بنا اسی منشائیت اور علیت اور وساطتِ عروضی پر ہے یعنی حقیقتِ تولید یہ ہے کہ ایک شئے دوسری شئے کے لئے منشاءِ انتزاع اور علت اور واسطہ فی العروض ہو سو باین نظر کہ ابوتِ جسمانی میں بھی ایک شائبۂ علیتِ والدین کی طرف ہے اطلاق والد و ولد جائز رکھا گیا ورنہ حقیقتِ تولید یہی ہے کہ کوئی شئے کسی شئے کیلئے منشاءِ انتزاع اور علتِ حقیقی یعنی

منبع حدوث اور مصدر وجود ہوا اور ظاہر ہے کہ شئے حادث و صادر کے عطا اور داد و دہش منشاء انتزاع
اور علت کے ہاتھ مین ہوتی ہے اسکو ہمنے بوساطت عروضی تعبیر کیا ہے مگر ظاہر ہے کہ علیت اور منشاء انتزاع
کے لئے فقط علت و معلول اور منشاء انتزاع اور صفت انتزاعی کی ضرورت ہے جیسے تولد کے لئے
ایک والد دوسرے ولد کی حاجت ہے اس لئے کہ یہان فقط اضافت واحدہ ہے اور اضافت
واحدہ کیلئے اس کے دونون حاشیون کا تحقق کافی ہوتا ہے اس لئے کہ تصور ابوت اور تحقق تولد کے
لئے فقط وجود حاشیتین جو اضافت کیلئے ضرور ہے یعنی والد و ولد کافی ہے امر ثالث کی ضرورت نہین
ہان وساطت عروضی مین دو مفہوم اضافی مجتمع ہین ایک وساطت دوسرے عروض پھر انہین باہم تقابل
تضائف بھی نہین جو فقط وجود حاشیتین کافی ہو اور ہر ایک کو ایک اعتبار سے مضاف اور ایک
اعتبار سے مضاف الیہ قرار دیکر دو اضافتون کو پورا کر لین لاجرم چار حاشئے چاہئین ورنہ اس سے
بھی کیا کم کہ تین تو ہون جو ایک کو مشترک بین الاضافتین اور متغائر باعتبارین یعنی مضاف اور نیز مضاف الیہ
ٹھہرا کر دو اضافتوں کا پوت پورا کرین اسلئے چار ناچار ماورا روح مقدس نبوی صلعم اور ارواح مومنین
کے ایک اور امر ثالث کی ضرورت پڑی جسکو معروض بھی کہیئے اور ذو واسطہ بھی اسکا نام رکھیئے بالجملہ
اضافت وساطت کے لئے تو دو حاشئے روح مقدس نبوی صلعم اور ذو واسطہ ہین اور اضافت عروض کے
لئے دو حاشئے ارواح مومنین جو عوارض ہین اور ذو واسطہ جو معروض ہے رہی یہ بات کہ معروض اور
ذو واسطہ کیا ہے اسکی تحقیق بقدر ضرورت بلکہ زیادہ چند بار گذر چکی ہے کیونکہ بحکم اضافت مدعی اضافت کے
ذمے اتنی ہی بات لازم ہے کہ علت اضافت بیان کرے اور ظاہر ہے کہ اضافت کا ثبوت خود مستلزم
تحقق منتسبین ہے اور یہ لازم نہین کہ اثبات منتسبین بھی بجنسہما یا بنوعہما یا بشخصہما کیا کرے اور ہمنے
باینہمہ دو تین بار تحقیق معروض کیطرف اشارہ کیا ہان تشخیص و تعیین معروض نہین ہوئی سو اس کے پیچھے
پڑنا بجز حماقت بیہودہ سرائی کے اور کیا ہے بلکہ انصاف سے دیکھیئے تو ہم درپے اثبات نسبت
ابوت و اضافت تولید و تولد ہین اور اس کے لئے فقط علیت اور معلولیت کا اثبات بین الروح
النبوی صلعم و بین ارواح المومنین کافی ہے انکے معروضات کا اثبات بھی ہمارے ذمہ ضروری
نہین چہ جائیکہ تعیین و تشخیص البتہ بغرض چند جن مین سے ایک اثبات فرق بین موت النبی صلی اللہ
علیہ وسلم و موت المومنین بھی ہے امر مذکورہ کا اثبات ہمنے اپنے ذمے لیا تھا ہان اس شبہ کا جواب

البتہ ہمارے ذمے ہے کہ آیۃ مذکورہ اگر دال ہے تو ابوت ایمانی پر ہے تو ابوت روحانی پر دلالت نہیں کرتی اور مطلب مکنون کا اثبات تحقق ابوت روحانی پر موقوف ہے اس لئے کہ غرض اصلی اثبات دوام افضل موجودات صلعم نہیں اور ناظرین اوراق گذشتہ پر ظاہر ہے کہ یہ بات بذریعہ قاعدہ ممہدہ یعنی علیت نبوی صلعم جب ہی متصور ہے کہ آپ ارواح مومنین کے لئے علت حیات ہوں اور وساطت عروض سے کام نہیں چلتا تفصیل اس جواب کی چونکہ ایک مقدمہ کی تمہید پر موقوف ہے اس لئے اول وہی معروض ہے ایمان وکفر کے لئے تحقق حیات اول ضروریات میں سے ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ ایمان انقیاد باطن کا نام ہے اور ظاہر ہے کہ انقیاد باطن قوت عملیہ ارادیہ کے احوال انفعالات میں سے ہے اور قوت عملیہ ارادیہ کے انفعال کیلئے تعلق علم بالمعلوم کی ضرورت ہے، بلکہ اس انفعال کے لئے اگر فعل ہے تو کیفیت علمیہ ہی ہے اس صورت میں کیفیت ایمانیہ ایک حالت متوسطہ بین القوۃ العلمیۃ والقوۃ العملیۃ الارادیۃ ہے اور حاصل ضرب علم وعمل کیفیت علمیہ و قوت عملیہ ہوئی مگر چونکہ مقصود بالذات انصباغ قوت عملیہ ہے تو بہ حیثیت اتصاف قوت عملیہ اور کیفیت مذکورہ کا نام ایمان ہوگا ورنہ اس صورت میں ایمان فقط علم سے متحقق ہو جایا کرتا اور یہود مردود باوجود اس علم کے کہ آیۃ یعرفونہ کما یعرفون ابناءہم بھی اس پر شاہد ہے مورد عتاب نہ ہوتے اس لئے کہ کیفیت مذکورہ فقط فاعل ہی کی ضرورت ہے چنانچہ ظاہر ہے اور نیز پہلے واضح ہو چکا ہے ہاں بہ حیثیت اتصاف مفعول ہر صفت کو فاعل ومفعول دونوں کی ضرورت ہے رہی اس بات کی دلیل کہ انصباغ واتصاف قوت عملیہ مقصود ہے اول تو یہی آیۃ یعرفونہ کما یعرفون ابناءہم ہے باں ہمہ لفظ انقیاد واذعان وخضوع وخشوع وغیرہ بھی جو منجملہ تفسیرات ایمانی ہیں اس پر دلالت کرتے ہیں پھر تقوے وصبر وتوکل وغیرہ جو منجملہ... مقتضیات ولوازم ذات ایمان ہیں اس کے لئے برہان ہیں اس لئے کہ یہ سب امور اختیاریہ ہیں اور اختیار وارادہ قوت عملی کا کام ہے قوت علمی اس لوث سے منزہ ہے اسپر آیۃ وما خلقت الجن والانس الا لیعبدون اور نیز آیۃ وما امروا الا لیعبدوا اللہ مخلصین لہ الدین مثل آفتاب نیمروز اس بات پر شاہد ہے کہ مقصود بالذات اور مطلوب بواسطہ عبادت ہے جو لاجرم منجملہ اختیاریات و عملیات ہے مگر بشہادت آیۃ قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولکن قولوا اسلمنا ولما یدخل الایمان فی قلوبکم اور نیز بدلالت حدیث انما الاعمال بالنیات یہ بات روشن ہے کہ اصل عبادت نیت اور انقیاد باطن ہے سو اسی کو ہم ایمان کہتے ہیں اتنا فرق ہے کہ ایک نیت عام اور عبادت عام ہوتی ہے اور ایک نیت خاص اور عبادت خاص ہوتی ہے سو جیسے نیات خاصہ

علل اعمال خاصہ ہین لیکن نیت عامہ کو علت جملہ اعمال سمجھیے بالجملہ ان تینون مین جسکو ہم نیت سمجھتے ہین اعنی
نیات خاصہ متعلقہ صوم وصلوۃ اعمال معینہ جسکو ایمان کہیے وہی نسبت ہے جو اور عام وخاص اعنی کلی اور اسکے
حصہ مین ہوتی ہے مگر ظاہر ہے کہ حصص کلیات طبعیہ مغائر ماہیت کلیہ نہین ہوجاتے اسلئے جو ایک کی
حقیقت ہوگی وہی دوسرے کی حقیقت ہوگی بالجملہ باین نظر کہ نیات خاصہ منجملہ ارادات ہین جو قوت
علمیہ ارادیہ ہی سے متصور ہین یون سمجھ مین آتا ہی کہ ارادہ عام اور نیت عامہ بھی جسکو ایمان کہیے ارادہ اور
قوت عملیہ ہی کا کام ہوگا اور ظاہر ہے کہ تسلیم واذعان جو مشہور تفسیرات ایمانی مین سے ہین بے ارادہ متصور
نہین خود ارادہ کہو یا ملزوم ارادہ کہو اس لئے خواہ مخواہ یون کہنا پڑیگا کہ ہر چند کیفیت ایمانی کے تحقق مین
کیفیت علمیہ اور قوت عملیہ کو برابر ایسا ہی دخل ہے جیسے حوادث مین مبدء حدوث اعنی لازم ذات واسطی
العروض اور معروض کو دخل ہوتا ہے مگر باین نظر کہ کبھی اتصاف فاعلی مقصود ہوتا ہے اور کبھی اتصاف مفعولی
پھر جس کا اتصاف مقصود بالذات ہوتا ہے صفت متوسطہ اسی کی صفت ہوجاتی ہے اور اس اعتبار
سے دوسرے پر اس کا حمل اور دوسرے کی طرف اسکا انتساب جائز نہین ہوتا چنانچہ تقریر منع تقابل
مصدر مبنی للفاعل اور مبنی للمفعول مین یہ بات واضح ہوچکی ہے اور یہان اتصاف مفعولی اعنی اتصاف
قوت عملیہ و قوت ارادیہ بالکیفیۃ المعلومۃ مقصود ہے تو لاجرم ایمان احوال قوت عملیہ مین سے ہوگا
یہ تقریر حسب مخواہ اہل زمانہ تھی اور اگر تقلید ابناء روزگار کو ایک طرف دھریے تو یون معلوم ہوتا ہی
کہ احیاء مین دو قوتین ہین ایک علمیہ جسکا کام کشف وادراک معلومات ہے دوسرے عملیہ جسکا کام حرکات
وسکنات ہے خواہ حرکات أینی ہون یا غیر أینی ہون مثل کیفی وکمی کے خواہ جسمانی ہون خواہ معانی
ہون اس صورت مین توجہ روحانی اور میلان قلبی بھی جسکو محبت کہتے ہین داخل حرکات رہیگا اور
اُس صفت کا کام ہوگا جس کو ہمنے بنام قوت عملیہ تعبیر کیا ہے اور اسی کو ہم قوت ارادیہ بھی کہتے
ہین اور کیونکر نہ کہئے ارادہ کہیے ارادہ بمعنے عزم کی حقیقت اگر غور کیجیے تو یہی محبت ہے کہ قدرت پر
عارض ہوکر صورت عزم حاصل کرلیتی ہے کیونکہ بوسیلہ تحلیل عزم کیجیے تو یہی دو باتین نکلتی ہین باقی علم اللہ
سے بالبداہتہ سابق ہے ارادہ اس سے مرکب نہین اسیواسطے علم بے ارادہ اکثر ہوتا ہے اور ارادہ
قدرت سے اس طرح سابق نہین اس لئے ارادہ بے قدرت نہین ہوتا جب یہ بات تحقق ہوچکی تو سنیے
بعد غور یون معلوم ہوتا ہے کہ قوت علمیہ و قوت ارادیہ مین دربارۂ ایمان فقط اتنا ہی اشتراک ہے

کہ دونوں ایک مفعول کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں یعنے جو چیز اُسکے لئے مفعول یعنی معلوم ہے وہی چیز اُس کے لئے
مفعول و مراد ہے یعنی محبوب و مطلوب ہے یہ مطلب نہیں کہ معلول و فعل مطلوب ہے اسلئے کہ اصل ارادہ اور اول متوجہ
محبت ہے پھر طلب ہے باقی افعال ارادیہ آثار قدرت میں سے ہیں اور منشاء اُنکا وہی محبت اور طلب ہے یعنی بایں نظر کہ
افعال و حرکات موصل الی المحبوب بالذات یا الی المحبوب بالعرض ہوتے ہیں تو باشارہ ارادہ و حکم قوت ارادیہ
قدرت کار پرداز افعال ہوتی ہے اور اس وجہ سے محبوب بالعرض ہوجاتی ہے اسلئے کہ موصل الی المحبوب
بھی محبوب ہی ہوجاتا ہے غرض اصل ارادہ محبت ہی اور ارادہ بمعنی شہوہ یعنی عزم فعل اسکے آثار لازمہ میں سے ہے کہ
جن سے قدرت ہی متاثر اور منفعل ہوتی ہے اس لئے محبت مقدورات میں اُسکا ظہور ہوتا ہے یہ نہیں کہ وقت
تعلق بغیر المقدورات یہ عزم جس کی حقیقت طلب ہے زائل ہوجاتا ہے بلکہ طلب بحال خود ہے کیونکہ لوازم محبت
میں سے ہے ہاں مطلوب منہ نہیں مرتبہ ملکہ موجود ہے مرتبہ فعلیت میں متحقق نہیں بالجملہ قوت علمیہ اور قوت ارادیہ
جسکو قوت عملیہ اول کہا ہے دونوں ایک مفعول کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں اور سوا اسکے آپس میں کوئی فصل و انفصال
نہیں ہاں قوت ارادیہ بذات خود اپنے مفعول کے ساتھ متعلق نہیں ہوتی تعلق ارادہ بالمراد کیلئے تعلق علم بالمراد ملحوظ
شرط اور واسطہ فی الثبوت ہے مگر کسیکو شاید یہ خیال ہو کہ تقریر مسطور حسب ارشاد ست ہو کہ مرادات محبوبات میں منحصر
ہوجائیں سو اسکا جواب اسی تقریر میں مندرج ہے یعنی ارادہ کے لئے محبوب ہونا چاہیئے بالذات ہو یا بالعرض
ہو بالجملہ ایمان کے لئے بمقتضائے تقریر اول علم و ارادہ دونوں ضروریات وجود میں سے ہیں اور کیوں نہو
انقیاد محبت کے آثار میں سے ہے اور محبت ہی اصل ارادہ ہے اور محبت بے علم متصور نہیں اس لئے جس
کسیکا ایمان ذاتی ہوگا علم و ارادہ بھی اُسکا ذاتی ہوگا مگر سب جانتے ہیں کہ حیات میں سوا علم و ارادہ کے اور
کیا ہے بلکہ غور کیجئے تو حیات محبت و ارادہ تینوں ایک مصداق کے لئے مفہوم ہیں ہاں جیسے مفہوم و مدلول موضوع لہ
و مراد وغیرہ ایک مصداق کیلئے مفہومات متغائر الاعتبار ہیں ایسے ہی حیات و محبت و ارادہ وغیرہ مختلف
الاعتبار ہیں فقط یہ حیثیت اتصاف قائلی حیات ہیں اور یہ حیثیت اضافت فیما بین محبت و ارادہ ہیں اصل
اگر ارادہ کو مرادف طلب رکھیئے تو خیر یہ اور بات ہے مگر ارادہ بمعنی محبت بحیثیت تعلق افعال کچھ ارادہ نہیں
ہوجاتا اگرچہ بادی النظر میں کچھ اور معلوم ہو اس لئے کہ محبت قائم بالذات اور غیر قائم بالذات محبت ہو نہیں سکتی
برابر ہیں پر قائم بالذات یعنی حرکات ارادیہ داخل قدرت محب و مرید ہیں اور اس وجہ سے اُن کا صدور اور وقوع
اور تحقق اور حدوث متعاقب ارادہ ہوجاتا ہے یعنی قدرت بہوا خواہی ارادہ یا بحیثیت حکم ارادہ یا فعل ارادہ جو

چاہو سو کہو مطلب ایک ہی کار پرداز اور مطیع الخدمت اور منفعل ہو جاتی ہے اور غیر قار الذات ہاین وجہ کہ افعال قدرت
محب نہین بوجہ ارادہ ظہور مین نہین آسکتی بہر حال محبت ارادہ اور حیات مین سوا فرق مذکور اور کچھ فرق نہین چنانچہ آثار
اوصاف ثلاثہ متقارب ہین کار حیات و احیا ر تمیز ہے یا حرکت جو بوسیلہ علم و قدرت متصور ہے سو یہی بات محبت اور ارادہ مین ہوتی
ہے ہان محبت مین بالخصوص علم اور میلان الی النافع اور نفرت و ہرب من المضر ہوتا ہے اور ارادہ مین طلب
تحصیل نافع یا طلب دفع مضر معلوم ہوتا ہے سو یہ نسبتین ہر چند بوجہ تغائر منتسبین متغائر معلوم ہوتی
ہین مگر باین نظر کہ طالب ہی ہوتا ہے جو محب ہوتا ہے یون معلوم ہوتا ہے کہ جو منشاء محبت ہے وہی
منشاء طلب ہے ورنہ محبت کسی کو ہو اور طالب کوئی اور ہوگا اس لئے ارادہ عین محبت کا نام ہوگا مگر قاعدہ ہے
کہ تفاوت قابلیت معروض یعنی مفعول سے ظہور آثار مین اختلاف ہوتا ہے اس لئے محبت مقدورات مین
بجز محبوبیت مفعول کی جانب اور کچھ اثر ظاہر نہین ہوتا ہے اور مقدورات محب مین تحقق محبوب تک
نوبت پہنچ جاتی ہے اس صورت مین فاعل کی جانب ایک صفت واحدہ ہے جسکے مراتب باعتبار ظہور
آثار مختلف ہین پھر ایک آثار کے اعتبار سے اسکا نام محبت ہے دوسرے آثار کے اعتبار سے اسکا نام ارادہ
ہے اور حیات و محبت فقط تفاوت عموم و خصوص آثار ہے مگر ہان اتنا ہے کہ افعال ہمیشہ محبوب بالغیر
ہونگے اور محبوب ہمیشہ بالذات امور قارۃ الذات ہونگے چنانچہ ظاہر ہے اور ظاہر نہین تو نہو اس کے
اور ایضاح کی کچھ ضرورت بھی نہین مگر کچھ شک نہین کہ ارادہ بمعنی مذکور عین حیات ہے اور نہ سہی ہمارا کیا
نقصان اگر اسکے عدم ثبوت مین ہمارا کچھ نقصان ہوتا تو انشاء اللہ اسکو بتفصیل تمام ذکر کرتے مگر ہمارا
مطلب بہر حال ثابت ہے اسمین کسیکو گنجائش کلام ہی نہین کہ ارادہ و علم بے حیات متصور نہین اور ایمان
بے علم و ارادہ ممکن نہین حصول علم کیلئے بالضرور علم و ارادہ اور علم و ارادہ کیلئے بالضرور حیات چاہیئے وجہ ضرورت کچھ یہی ہی
اس لئے کہ جسکا ایمان ذاتی ہوگا اسکی حیات بھی ذاتی ہوگی اور جسکا ایمان بالعرض ہوگا اس کی حیات بھی بالعرض ہوگی مگر بوجوہ
مذکورہ معدن دونون کا ایک ہی ہوگا یہ نہین ہوسکتا کہ ایسے شخص کا جس کی حیات و ایمان دونون عرضی ہون
حیات کہین اور سے آئے اور ایمان کہین اور سے آئے اسلئے کہ ایمان حاصل ضرب قوت علمیہ و قوت
عملیہ ارادیہ ہوا اور ظاہر ہے کہ یہ دونون رکن حیات کے ہین یہ نہین ہوسکتا کہ حیات ہو اور یہ دونون
نہون یا یہ ہون اور حیات نہو چنانچہ ظاہر ہے محتاج بیان نہین اسلئے بشہادت آیہ کریمہ النبی اولی
بالمومنین من انفسہم حیات مومنین انکے حق مین ایک صفت عرضی بمعنی بالعرض ہوگی جسکا موصوف بالذات

بحکم تقاریر گذشتہ نفس مقدس سرور نفس صلعم ہوگا اور باین لحاظ کہ صفات ذاتیہ قابل انفکاک نہیں ہوتیں اور
صفات عرضیہ قابل زوال ہوتی ہین اس بات کا قائل ہونا پڑیگا کہ نفس مقدس نبوی صلعم اور حیات مین
نسبت ضرورت ذاتیہ ہے اور نفوس مومنین اور حیات مین نسبت امکان ذاتی ہے بالجملہ حیات نبوی صلعم
دائمی ہے ممکن نہین کہ آپ کی حیات زائل ہوجائے اور حیات مومنین عرضی ہے زائل ہوسکتی ہے اس لئے
کہ صفات عرضیہ حقیقت مین صفات ہی نہین ہوتین موصوف کے ذمہ فقط تہمت اتصاف لگ جاتی ہے
وہم غلط کار محکمہ عالم شہادت مین متہم کردیتا ہے ورنہ حقیقت مین مالک صفات عرضیہ موصوف بالذات
ہوتا ہے صفات عرضیہ اُسکے آثار مین سے ہوتی ہین اور اس لئے ہم کہہ سکتے ہین کہ یہ امت علو اُمم ماضیہ
سے افضل اور خیر ہو اسلئے کہ آثار تابع موثر ہوتے ہین افضل موثر کے آثار بھی افضل ہونگے اور ادون موثر
کے آثار بھی ادون ہونگے اور ظاہر ہے کہ حضرت سرور عالم صلعم افضل الانبیاء والمرسلین ہین تو لاجرم ارواح
مومنین امت محمدی صلعم بھی جو آثار روح اقدس سرور عالم صلعم مین سے ہین اور نبیوں کی اُمت کے مومنین
کی ارواح سے افضل ہونگی اسلئے کہ اور انبیاء علیہم السلام اپنی امت کے مومنین کی ارواح کے ساتھ وہی
نسبت رکھتے ہین جو نسبت کہ حضرت سرور عالم صلعم کو اپنی امت کی ارواح کے ساتھ حاصل ہے یعنی
ارواح مومنین امم گذشتہ آثار ارواح انبیاء سابقین علیہم السلام ہین سو جیسے رسول اللہ صلعم اور انبیاء علیہم السلام
سے افضل ہین ایسے ہی آپ کی امت اور وں کی امت سے افضل ہے چنانچہ خود خداوند کریم بھی ارشاد فرماتا ہے کنتم
خیر امۃ اخرجت للناس تامرون بالمعروف الآیۃ اور اس صورت مین ممکن ہے کہ آیۃ النبی اولی بالمومنین من انفسہم مین
النبی مین بھی اور المومنین مین بھی . . . . . . الف لام استغراق کے لئے ہو یا اول مین طبیعت کے لئے
اور دوسرے مین استغراق کے لئے اور یہ معنی ہون کہ ہر نبی اولے بالمومنین ہوتا ہے یا ماہیت نبوت کا
مقتضی یہی ہے کہ اولی بالمومنین ہو اسوقت المومنین سے فقط اسی امت کے مومنین مراد نہونگے بلکہ اگلے پچھلے سب
مومنون کو عام ہوگا اور سیاق و سباق بھی کچھ اس تعمیم کے مخالف نہین اسلئے کہ مقصود بالذات اولویت نبوی
صلعم بنسبت ارواح امت محمدی صلعم ہے سو جیسے یہ بات آیت النبی الخ کے قضیہ شخصیہ ہونے مین حاصل
ہے ویسے ہی بلکہ مع شئی زائد اُسکے کلیہ ہونے مین حاصل ہے مگر ظاہر یہی ہے کہ الف لام دونون لفظون مین
عہد کے لئے ہے اور مراد یہ ہے کہ ہذا النبی اولی بہولاء المومنین من انفسہم لیکن اس بات سے اور انبیاء کی اولویت
بہ نسبت اپنی امت کے اگر ثابت نہین ہوتی تو باطل بھی نہین ہوتی بلکہ ثابت ہی ہوتی ہے اتنا فرق ہے کہ در صورت

استغراق اور وہی اولویت بدلالت مطابقیہ ثابت ہو جائیگی اور منصوص ہو گی اور درصورت عہد منصوص تو نہو گی پر بطور قیاس ثابت ہو گی اس لئے کہ بلغاء و فصحاء اگر موضوع کو کسی وصف عنوانی سے تعبیر کرتے ہین تو اہل فہم اُس وصف کو علت محمول سمجھتے ہین مثلاً اگر کوئی شخص کہے ہذا الشجاع ہزم الجند تو لاجرم اہل فہم کے نزدیک صفت شجاعت کو ہزیمت لشکر میں دخل ہوگا اسلئے اس قسم کا قضیہ اگرچہ بادی النظر مین شخصیہ ہوتا ہے پر بوجہ مذکور کلیہ کے حکم مین ہوتا ہے الغرض ذوق سلیم ہو تو یون معلوم ہوتا ہے کہ اس اولویت مین وصف نبوت کو دخل ہی اور ہر نبی کو اپنی امت کے ساتھ وہی نسبت ہے جو حضرت سرور عالم صلعم کو اپنی امت کے ساتھ اور اسی وجہ سے تخصیص انبیاء علیہم السلام کی امم خاصہ کے ساتھ کی گئی ہے اور اسی بنا پر یون کہہ سکتے ہین کہ موافق تفاوت مدارج انبیاء علیہم السلام مراتب امم بھی متفاوت ہین یعنے جیسے آفتاب اور قمر مین فرق ہے اور اُنکے آثار یعنی دھوپ اور چاندنی مین اتنا ہی تفاوت ہے ایسے ہی جسقدر مراتب انبیاء مین باہم تفاوت ہوگا اتنا ہی مراتب امت مین تفاوت ہوگا اس لئے کہ ارواح امت اُس امت کے نبی کی روح کے آثار ہوتے ہین اور اسی وجہ سے اس امت کو خود خداوند کریم نے خیر امۃ فرمایا اور کیون نہ فرمائے اس امت کے نبی افضل المرسلین خاتم النبیین سید الاولین والآخرین علیہ وعلیہم وعلی آلہ افضل صلوات المصلین واکمل تسلیمات المسلمین بھر یاۃ ہی و نکہ افضل الامم ہو گی اور یہین سے انبیاء علیہم السلام کے انبیاء ہونے کی وجہ اور امتیون کے امتی ہونے کی علت معلوم ہو گئی یعنی یہ بات کہ حضرت نوح علیہ السلام اور حضرت ابراہیم اور حضرت موسیٰ اور حضرت داؤد اور حضرت عیسیٰ علیہم السلام . . . . اور حضرت افضل الانبیاء والمرسلین صلعم ہی کیون نبی ہوئے اور اُنکے امتی امتی کیون ہوئے معاملہ برعکس کیون نہوا امتیون مین سے کوئی نبی ہو جاتا اور انبیاء مذکورین علیہم السلام اُنکے امتی ہوتے لیکن اب اچھی طرح کالشمس فی نصف النہار روشن ہو گیا کہ یون نہین ہونا چاہیئے تھا اگر اس ترتیب کے مخالف ہوتا و مخالف عقل تھا موثر اور واسطہ فی العروض اور علت قابل اقتداء اثر اور عارض اور معلول نہین ہان اثر اور عارض اور معلول قابل اقتداء موثر اور واسطہ فی العروض و علت ہین بلکہ یہ ترتیب ضروری اور وہ ترتیب محال ہے اور اس مین سے یہ بھی نکل آیا کہ نبوت بدیہی ہے کسبی نہین اور اسکے کیا معنی ہین اس لئے کہ واسطہ فی العروض اور موثر اور علت اور منشاء انتزاع ہونا واسطہ فی العروض اور موثر اور علت اور منشاء انتزاع کے اختیار مین نہین ہوتا وجہ اس کی ظاہر ہے ارادہ کے نیچے اصل مین افعال اختیاریہ داخل ہین اور جو چیزین بوسیلہ افعال اختیاریہ حاصل ہوتی ہین جیسے درہم دینار مثلاً اُنکو کسبی اور اختیاری بوجہ مداخلت افعال اختیاریہ کہتے ہین اور صفات

ذاتیہ مزید و مختار نہ از قسم افعال ہین نہ افعال اختیاریہ سے حاصل ہوتی ہین بلکہ مثل ذات صفات مذکورہ بھی خدا داد ہوتے ہین دیکھئے استماع و ابصار جو از قسم افعال ہین اختیاری ہین ...... گر خود سمع و بصر اختیاری نہین عطاء خدائے واہب العطایا ہین ورنہ اندھے مادر زاد اور بہرے مادر زاد سمع و بصر حاصل کرلیا کرتے اور ظاہر ہے کہ علیت و معلولیت و مؤثریت و اثریت اور وساطت عروضی اور منشائیت انتزاع اور انتزاعیت لوازم مراتب مخلوقیہ سے ہین اور لوازم مخلوقیہ مخلوقات کے اختیار مین نہین ورنہ ہر کوئی اپنے حسب دلخواہ مراتب جلیلہ و جمیلہ حاصل کرلیا کرتا بالجملہ امور مذکورہ صفات ذاتیہ مین سے ہین اور مثل ذات محض بقدرت الٰہی شخص معین ہوئی ہین موصوف اوصاف مذکورہ کو اسمین کچھ دخل نہین جیسے آفتاب کو منور یعنی قابل تنویر اور مصدر شعاع بنادیا اور زمین کو مثلا قابل تنور اور شعاع کو صادر آتش کو محرق اور مصدر حرارت اور چوب کو مثلاً قابل احتراق اور حرارت کو صادر بنایا ایسے ہی انبیاء کو مصدر ارواح مومنین اور ارواح کو صادر بنادیا نہ انبیاء نے بزور بازو یہ مرتبہ حاصل کیا نہ مومنین بوجہ کاہلی اس سے محروم رہ گئے مگر اس مرتبہ میں اور نبوت مین پھر ایسا فرق ہے جیسے عقل و وزارت اور سپہ سالاری اور شجاعت مین یعنی استعداد نبوت تو اسی منشائیت اور مصدریت مذکورہ کا نام ہے مگر استعداد کو فعلیت لازم نہین ورنہ ہر عاقل وزیر اور ہر شجاع سپہ سالار اور ہر چوب خشک سوختہ اور ہر جسم کثیف منور ہوا کرتا اور وجہ اسکی یہ ہے کہ فعلیت اتصاف قوابل ایقاع اور افاضہ فاعل پر موقوف ہے قابل کے اختیار مین نہین چنانچہ امثلہ مذکورہ سے واضح ہے اس لئے تقرر عہدہ نبوت بھی مثل منشائیت اور مصدریت مذکورہ اختیار انبیاء مین نہوگا بالجملہ استعداد نبوت اور فعلیت نبوت دونوں داد خداوندی ہین کسب کو اس مین دخل نہین اور یہین سے ابوت روحانی حضرت حبیب ربانی علیہ الف الف صلوۃ و سلام بہ نسبت ارواح مومنین امت محمدی صلعم ثابت ہوگئی اس لئے کہ حقیقت ابوت وساطت ایجاد ہے یعنی والد جسمانی سلسلہ ایجاد میں واسطہ وجود ولد ہوتا ہے سو ایسے ہی ارواح انبیاء خصوصاً سرور انام علیہ و علیہم الصلوۃ والسلام و علی آلہ الکرام واسطہ وجود ارواح امم ہین کیونکہ انبیاء خصوصاً حضرت سید الموجودات صلعم حسب تحریر گذشتہ منشاء انتزاع ارواح مومنین امت ہوتے ہین اور ارواح مومنین امت اُنکے حق مین بمنزلہ انتزاعیات ہین اور ظاہر ہے کہ والدین جسمانی کو وجود ولد مین اتنا دخل نہین جتنا منشاء انتزاع کو وجود انتزاعیات مین دخل ہوتا ہے اول تو وجود آدمی بے والدین متصور بلکہ واقع ہے حضرت آدم علیہ السلام کے نہ ماں تھین نہ

نہ باپ حضرت عیسیٰ کے والد کوئی نہ تھا پھر بعد وجود بقار اولاد کے لئے بقار والدین ضروری نہیں اگر ماں
باپ کا جسم فنا ہو جائے تو اولاد کا جسم فنا نہیں ہو جاتا اور منشار انتزاع کو بالضرورت حدوث وبقار
انتزاعیات دونوں میں دخل ہے اور پھر دخل بھی کیسا کہ بے منشار انتزاع نہ حدوث انتزاعیات
ممکن ہے نہ بقار انتزاعیات متصور ہے علیٰ ہذا القیاس مؤثر اور واسطہ فی العروض اور علت کو حدوث
وبقار عارض اثر ومعلول میں کیسی کچھ حاجت ہے کہ حاجت بیان نہیں اور کیوں نہو یہ سب مفہومات اور
مفہوم منشار انتزاع ایک ہی مصداق پر صادق آتے ہیں فرق اگر ہے تو اعتباری ہے حقیقی نہیں
چنانچہ اہل فہم پر روشن ہے اہل رسالہ کے سمجھنے والوں کو اس قسم کے فرقوں کے بیان کی کچھ حاجت نہیں ورنہ
میں بھی قلم گھساتا اور کاغذ سیاہ کرتا۔ الغرض مداخلت والد جسمانی اور ضرورت والد روحانی میں زمین و
آسمان کا فرق ہے والد جسمانی اگر ہے بھی تو واسطہ فی الثبوت ہے جو اصل ارکان وجود حادث سے
حسب تحقیقات گذشتہ خارج ہے اگر وہ ہوتا ہے تو منجملہ موصولات آثار فاعل الی المفعول یا واقعات
مواقع وصول اثر ہوتا ہے اور منشا انتزاع اور علت اور مؤثر اور واسطہ فی العروض معطی وجود ہوتا
ہے بالجملہ والد روحانی کو خود جناب خالق اکبر کے ساتھ ایک نوع کی مشابہت تامہ ہے جیسے ممکنات کو
حدوث میں کیا بقار میں کیا وجود باری کی ضرورت اور اسکی طرف احتیاج ہے ایسے ہی انتزاعیات وغیرہ
کو منشار انتزاع وغیرہ کے حدوث وبقار میں ضرورت ہے اس جگہ سے اہل فہم کو کیفیت ارتباط حادث
بالقدیم کسیقدر معلوم ہو گئی ہوگی اور یہ بھی معلوم ہو گیا ہوگا کہ حقوق والد روحانی والد جسمانی کے حقوق
سے کسقدر زیادہ ہیں اور کیوں نہوں وہاں اگر تولد جسمانی ہے تو یہاں حدوث روحانی ہے
وہاں اگر مداخلت ہے تو یہاں ضرورت ہے پھر جب حقوق والدین جسمانی اسقدر ہیں کہ عقوق
والدین منجملہ اکبر کبائر ٹھہرا چنانچہ احادیث صحیحہ بخاری ومسلم میں مصرح ہے تو حقوق والد روحانی
کتنے اور عقوق والد روحانی کیسا ہوگا بالجملہ جس قدر والد جسمانی مظہر خالقیت ومظہر ربوبیت ہے
اس سے زیادہ والد روحانی مظہر خالقیت ومظہر ربوبیت ہے اسی لئے واذ اخذنا میثاق بنی اسرائیل
لا تعبدون الا اللہ کے ساتھ وبالوالدین احسانا فرمایا تو اطیعوا اللہ کے ساتھ اطیعوا الرسول لگایا
اس میں اور اس میں دیکھو کتنا فرق ہے اور کسقدر تفاوت ہے عبادت خداوندی اور چیز ہے احسان الی
والدین اور چیز ہے احسان میں فعل محسن یا عطار محسن مقصود نہیں ہوتا وہ ذات مقصود تی ہے جو ان

دولوا ... سے سافت مرتبوط ... نسبت مگر چونکہ ثمرہ مذکورہ فعل مذکور یا عطار مذکور پر اور عطاے فعل مذکور
اور فعل مذکور ہے اطاعت مقصود نہیں تو بنا چارہ ہی اطاعت والدین کی ضرورت پڑتی ہے اور عبادت
مین خود عبادت ہی مقصود ہے کوئی اور ثمرہ جو عبادت پر متفرع ہو جناب باری کو مطلوب نہیں اور عبادت
عین اطاعت کا نام ہے عبادت کی حقیقت بھی اطاعت ہے تو یہان اطاعت بذات خود مقصود ہے
اور والدین کے حق مین اطاعت آلۂ مقصود ہے اور ظاہر ہے کہ اگر کوئی مستاجر کسی اجیر سے ایسے کام پر عقد
اجارہ کرے جو کسی آلہ پر موقوف ہو تو آلہ مذکور مستاجر کی ملک مین داخل نہین ہو جاتا اور در بارہ آلہ
کوئی استحقاق اُس کو حاصل نہین ہوتا بعد اختتام کام کے یا قبل شروع کام کے بلکہ عین وقت کام کے مستاجر
کو آلہ سے کچھ کام نہو گا فقط اپنے کام سے کام ہو گا آلہ مذکور اگر اجیر حُر ہے اور وہ آلہ اُس کا ہے تو ملک
اجیر رہے گا اور غلام ہے تو مالک مولے رہے گا مستاجر کو در بارہ ملک بوجہ طلب کار مذکور کچھ استحقاق نہوگا
بالجملہ والدین مستحق راحت ہین اور اطاعت مین جو آلہ راحت ہے کچھ استحقاق نہین اسی لئے امر والدین کے
گناہ و معصیت مین نہین سنے جاتے اور اطاعت خالی از راحت مین چندان تاکد نہین فقط باین لحاظ کہ
اطاعت موجب سرور ہے اور سرور منجملہ راحات ہے اطاعت خالی از راحت بھی سرور ہے اسلئے والدین
اگر غنی و قوی ہون اور اولاد کے ذمہ حج فرض نہین تو اجازت کی خواہ مخواہ ضرورت نہین اور آیۂ
اطیعوا اللہ و اطیعوا الرسول مین خود عطار استحقاق اطاعت ہی ہے رسول اکرم صلے اللہ علیہ وسلم کو ہر فرماز
فرمایا آپ کی اطاعت کو اپنی اطاعت ٹھہرایا ایمان کیلئے لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ کو رکن بنایا ہی یہ بات
کہ وہی اطاعت اولی الامر کو عنایت ہوئی سو اس مین ہمارا کیا نقصان ہے لاریب اولی الامر بھی واجب
الاطاعت ہین مگر جیسے رسول اللہ صلعم کی اطاعت خدا کی اطاعت سے دوسرے درجہ مین ہے ایسے ہی
اولی الامر کی اطاعت رسول اللہ صلعم کی اطاعت سے دوسرے درجہ مین ہے مگر اتنا فرق ہے کہ اطاعت
رسول اطاعت معنون ہے اور اطاعت اولے الامر اطاعت عنوان ہے ....
اعنی اولی الامر کی اطاعت بحیثیت امر بالمعروف و نہی عن المنکر ہے اور اطاعت رسول بحیثیت ذات
الرجہادی النظر مین یہان بھی اطاعت عنوانی ہے شرح اس اجمال کی یہ ہے کہ رسالت صفت مفعولی ہے رسول
سے مُرسَل مراد ہے اور اولی الامر صفت فاعلی امر فاعلی بذات خود اطاعت کو مقتضی ہے رسالت مفعولی
بذات خود اطاعت کو مقتضی نہین اگر کوئی شخص کسی کے پاس غلام نظر ہدیہ بھیجے تو لاریب باعتبار لغت

اُس کو مرسل کہین گے مگر یہ رسال بغرض طلب اطاعت غلام نہین بلکہ بغرض استخدام غلام ہے جس مین اُسلئے غلام مرسل کو اطاعت مرسل الیہ کی لازم ہے الغرض مفہوم رسول مثل مفہوم اولی الامر مستتبع اطاعت اور خواستگار انقیاد نہین جو علت خطاب اطیعوا ہو سکے ہان مفہوم امر بالمعروف البتہ علت خطاب اطیعوا ہو سکتا ہے اس لئے اطاعت اولی الامر تو اطاعت عنوانی ہوگی اور اطاعت رسول طاعت ذاتی ہوگی کیونکہ جب عنوان موجب خطاب نہین ہو سکتا تو لبعد عنوان معنون ہی موجب خطاب ہوگا ورنہ معنون بھی نہو تو پھر احکام خداوندی کا حکم اور حکمت ہونا غلط ہو جائے گا اور یہ وہ بات ہے کہ سب مین اول اس رسالہ مین اُسی کے اثبات سے فراغت پائی ہے بلکہ حکم کا حکم کہنا خود اسی بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس مین کچھ حکمت ہے اور پہلے واضح ہو چکا ہے کہ حکم و حکمت علم نسبت حقیقیہ حکمیہ کو کہتے ہین جو مابین محکوم علیہ و محکوم بہ حقیقی یعنی موصوف بالذات اور موصوف بالعرض ہوا کرتا ہے اور ظاہر ہے کہ محکوم علیہ حقیقی علت محکوم بہ حقیقی ہوتا ہے چنانچہ حکم یعنی امر و نہی اُسپر متفرع ہوتا ہے چنانچہ بخوبی اوپر واضح ہو چکا ہے اس صورت مین قضیہ الرسول مطاع مین اگر معنون بھی مثل عنوان علت محمول نہو تو علم و تصدیق قضیہ مذکورہ منجملہ حکم و حکمت نہوگی اور پھر خطاب اطیعوا کیلئے موافق قاعدہ حکمت کوئی وجہ نہوگی بالجملہ قضیہ الرسول مطاع مین معنون محکوم علیہ حقیقی ہے اور ظاہر ہے کہ معنون رسول اس جگہہ بجز روح مقدس سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم اور نہین فعل ارسال ذات مقدس صلعم کے ساتھ متعلق ہوا ہے کسی وصف کے ساتھ متعلق نہین اور اہل فہم پر روشن ہے کہ اطاعت ذاتی بجز اس کے متصور نہین کہ مطاع مطیع کے لئے منشاء انتزاع ہو کیونکہ اس صورت مین مابین مطیع و مطاع علاقہ ذاتی ہوگا ورنہ باعتبار ذات مطیع بھی مطاع سے مستغنی ہوگا تو پھر اگر اطاعت ہوگی تو مثل اطاعت اولی الامر اطاعت وصفی ہوگی اور یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ لفظ الرسول کے ساتھ تو اطیعوا فرمایا اور اولی الامر کیساتھ اطیعوا نہ بڑھایا تاکہ معلوم رہے کہ اطاعت رسول اطاعت مستقلہ اور بالذات ہے اور اطاعت اولی الامر بالتبع اور بالعرض یعنی بوجہ نیابت نبویہ صلعم اولی الامر کو منصب مطاعیت حاصل ہے باقی بعض مواقع مین جو لفظ الرسول کے ساتھ بھی لفظ اطیعوا نہین فرمایا تو اسکی دو وجہ ہین ایک تو یہ کہ ہر چند اطاعت رسول بالذات ہے پر باایہمہ بالذات نہین کیونکہ خود ذوات ممکنہ کا تحقق اور وجود بالذات نہین بالعرض ہے اور موصوف بالعرض کے احکام موصوف بالذات کی طرف راجع ہوا کرتے ہین اس لئے آپکی اطاعت بھی خدا ہی کی طرف راجع ہوگی یعنی جو باتین مقتضائے ذات محمدی صلعم ہین وہ اصل مین مقتضیات خداوندی مین سے ہین دوسری

وجہ یہ ہے کہ بمقتضائے ذات نبوی صلعم مین اوامر و نواہی خداوندی ہین جیسے دو حاکم ہون ایک بالا دست
ایک دست ماتحت اور پھر اُن دونون کی رائے کسی مقدمہ مین متفق ہو اس صورت مین طالب دو مطلوب ایک
ہوگا کبھی بلحاظ تعدد طالب ہے کبھی باعتبار اتحاد مطلوب ہے جہان باعتبار تعدد طالب ہے وہان اطیعوا اللہ واطیعوا
فرمایا جہان باعتبار اتحاد مطلوب ہے وہان اطیعوا اللہ ورسولہ فرمایا بالجملہ اطاعت اولی الامر سے کوئی یہ دھوکا نہ
کھائے کہ اولی الامر کا بھی منشاء انتزاع ہونا اس صورت مین لازم آتا ہے اور یہ سارا کارخانہ بنا بنایا ڈھا جاتا
ہے کیونکہ اس صورت مین اُن کی حیات بھی ذاتی ہوگی اور احکام حیات ذاتی مثل بقاء نکاح و ملک اموال
بعد مرگ بھی لازم آئین گے بلکہ یہی جملہ بعد لحاظ تقریر مذکور حیات نبوی صلعم کے ذاتی ہونے اور حیات اولی الامر کے
عرضی ہونے پر دلالت کرتا ہے اسلئے کہ بنا بر ذاتیت حیات منشائیت انتزاع پر تھی سو بفضلہ تعالی منشائیت
انتزاع نبوی صلعم اور عدم منشائیت اولی الامر بشہادت تقریر مذکور آیۂ اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول واولی الامر منکم
سے بے استعانت آیۂ النبی اولی بالمومنین من انفسہم ثابت ہوگئی والحمد للہ علی ذلک سو کیون نہ ہو کلام ہائے سچے
ایک دوسرے کے مصدق ہوا کرتے ہین مثل کلام ہائے دروغ موافق مثل مشہور دروغ گو را حافظہ نباشد ایک دوسرے
کے مکذب نہین ہوتے بالجملہ رسول اللہ صلعم کے حقوق مشابہ حقوق خداوندی کے ہین اور وجہ اس کی وہی
مشابہ منشائیت ہے سو اس تشابہ کے باعث جیسے اطیعوا اللہ فرمایا تھا ویسے ہی اطیعوا الرسول فرمایا جیسے حرم محترم
بوجہ اختصاص خداوندی یعنی بایں وجہ کہ نام خداوندی اُس پر لگ گیا تھا حرام ہوا ایسے ہی حرم مدینہ منورہ بوجہ انتساب
نبوی صلعم محترم ہوا جیسے محارم خداوندی جیسے حدیث لکل ملک حمی الا ان حمی اللہ محارمہ اس کا قائل دلالت کرتی
ہے اوروں پر حرام ہوگئین ایسے ہی ازواج مطہرات رضی اللہ عنہن بوجہ اختصاص نبوی صلعم اوروں پر حرام
ہوئین اختصاص مین مشابہت ہے اور کسی بات مین مشابہت نہین جو کسی بیہودہ کو خیال باطل ہو جیسے
بوجہ استوائے خداوندی عرش اعظم صدمۂ قیامت کبریٰ سے محفوظ رہیگا چنانچہ استثناء الا من شاء اللہ
مین اسکو داخل رکھا ہے ایسے ہی جسد اطہر حضرت حبیب اکرم صلعم صدمۂ قیامت صغریٰ یعنی موت سے مصون
و محفوظ ہے یعنی جیسے بوجہ موت اجساد اموات مستعد فساد ہو جاتے ہین اور اسی وجہ سے چند روز مین پھول
پھٹ کر گل سڑ کر خاک مین مل جاتے ہین اجساد انبیاء علیہم السلام خصوصاً سید الانام صلعم نہ مستعد فساد ہوتے نہ
فاسد ہوئے بلکہ زیر پردۂ خاک بشہادت احادیث صحیحہ سالم موجود ہین جیسے خدا کا کوئی وارث نہین ایسے
ہی رسول اللہ صلعم کا بھی کوئی وارث ---------- نہ ہونا چاہیے کیونکہ صورت

مین ملک نبوی بوجہ مشابہت مذکورہ مثل ملک خداوندی اصلی ہوگی اور ملک مومنین جو اُنکے اموال مین اُنکو
حاصل ہے ملک مستعار ہوگی اس لئے کہ موصوف بالعرض کے احکام واوصاف موصوف بالذات کے احکام
واوصاف ہوا کرتے ہین اور موصوف بالعرض کے حق مین اُنکا انتساب از قبیل مجاز و استعارہ ہوتا ہے
پھر جب ملک مومنین اپنے اموال مین ملک مستعار ہوئی ملک اصلی نہوئی تو آپکے اموال مین ملک اصلی ہونیکے
کیا معنی یہ بات جب ہی متصور ہے کہ ملک مومنین ہم سنگ ملک نبوی صلعم ہو اس لئے کہ ملک مورث
و ملک وارث مین تضاد ہے اس لئے دونون کا اجتماع ممکن نہین اور تضاد کو لازم ہے کہ دونون متضاد
باہم ہموزن ہون ورنہ اجتماع لازم آئے گا کیونکہ یہان اضداد مین مراتب متفاوتہ ہوا کرتے ہین توجسقدر
ایک ضد مین مراتب ہونگے اُتنے ہی ضد ثانی مین بھی ہونگے مثلاً حرارت کے مراتب اگر متفاوت ہین
تو برودت کے مراتب بھی اسیقدر متفاوت ہین. مگر جیسے حرارت مطلقہ برودت مطلقہ کے مضاد ہے ایسے
ہی اُسکا ہر ہر مرتبہ اپنے اپنے مقابل کے مرتبہ کا مضاد ہے علی الاطلاق کیف ما اتفق تضاد نہین ورنہ یہ
برودت جو یہاں کی آتشون اور گرم پانیون مین بہ نسبت حرارت نار جہنم وحمیم دوزخ موجود و مسلم ہے ہرگز
نہوتی کون کہدیگا کہ حرارت آتش جہنم وحمیم دوزخ ہمسنگ حرارت آتش دنیاوی اور آب گرم حمام ہے
ناچار کمی بیشی کا اقرار کرنا پڑیگا اس مین جسقدر وجود ہوگا اسیقدر کا عدم لازم آئیگا اور درصورت وجود
موضوع ایک ضد کے ارتفاع کو دوسرے کا وجود لازم ہے لاجرم بقدر مذکور برودت ہوگی سو یہ برودت
آتش دنیا و آب گرم دنیا جس کا بناچاری تسلیم کرنا پڑا اگرمی آتش و آب مذکور کی ضد نہین ورنہ
اجتماع ممکن نہوتا اسکے بعد چون وچرا کرنی اور اُن احتمالون کا پیدا کرنا جو بدیہی البطلان ہون انہین
کا کام ہے جو بطالت شعار و باطل پسند ہین بالجملہ املاک متعددہ بہ نسبت اشیاء مملوکہ باہم متضاد ہین
اور پھر ملک مین بوجہ مذکور بالا تفاوت موجود ہے ہماری ملک ہمسنگ ملک خداوندی نہین ورنہ
اجتماع ممکن نہ تھا حالانکہ بشہادت آیۂ کریمہ وللہ ما فی السموات وما فی الارض اور حدیث شریف ان للہ
ما اخذ ولہ ما اعطی اشیاء مملوکۂ عباد مین ملک عباد اور ملک خالق جواد مجتمع ہین اور کیونکر نہون ملک خداوندی
ملک حقیقی اور ذاتی ہے اور ملک عباد ملک مجازی اور عرضی ہے اور موصوف بالعرض اور موصوف بالذات
اوصاف عرضیہ موصوف بالعرض مین شریک ہوتے ہین چنانچہ مکرر سہ کرر روشن ہو چکا ہے اور یہ بالتخصیص
اس بات کا مذکور بھی آچکا ہے اسصورت مین لازم ہے کہ جیسے ملک نبوی مستلزم ملک خداوندی تھی ملک مومنین

مستلزم ملک نبوی ہو کیونکہ جیسے وجود حضرت واجب الوجود منشاء انتزاع روح حبیب محمود صلعم تھا ایسے ہی روح مقدس حضرت حبیب اقدس منشاء انتزاع ارواح مومنین ہے وہاں اگر منشائیت مذکورہ باعث ملکیت ذاتیہ تھا تو یہاں بھی منشائیت مذکورہ موجب ملک ذاتی ہوگی اور اموال مومنین جس قدر مملوک مومنین ہیں اس سے بڑھ کر مملوک حبیب رب العالمین صلعم ہونگے بالجملہ ملک نبوی صلعم مضاد ملک مومنین نہیں جو ملک مومنین قائم مقام ملک نبوی صلعم ہو اس صورت میں بالفرض والتقدیر اگر ملک نبوی صلعم زائل ہی ہو جائے تو یہ ممکن نہیں کہ ملک مومنین اُسکے قائم مقام ہو جائے باقی رہا احتمال حدوث ملک جدید تو یہ مسلم کہ ملک نبوی صلعم باقی یا زائل ہو جائے بمثل ہبہ و بیع و شراء و اجارہ نبوی صلعم اشیاء مملوک نبوی صلعم میں احتمال حدوث ملک جدید تھا مگر حدوث ملک جدید کبھی اختیاری ہوتا ہے جیسے بیع و شراء میں ہوتا ہے کبھی اضطراری جیسے میراث میں ہوتا ہے سو درصورت بقاء ملک نبوی صلعم تو اضطراری ہے نہ اختیاری عدم ملک اختیاری تو ظاہر ہے نہ بیع ہے نہ شراء ہے نہ ہبہ ہے نہ وصیت ہے رہی ملک اضطراری اُسکے لئے زوال ملک چاہیئے سو وہ جون کی تون موجود ہے اور درصورت زوال ملک نبوی صلعم اگرچہ یہ احتمال بشہادت دلائل مذکورہ باطل ہو حدوث ملک ورثہ میں ترجیح بلا مرجح ہے کیونکہ آپ کا کوئی قائم مقام تو ہو ہی نہیں سکتا جو بوجہ قرابت وارثوں کو ترجیح ہو ورنہ تساوی وجہ ملک نبوی صلعم و ملک اقارب نبوی صلعم بجملہ مومنین ہیں لازم آئے بالجملہ حقوق خداوندی و حقوق مصطفوی صلعم میں اگرچہ اتنا فرق ہے جتنا واجب و ممکن میں مگر تو بھی تشابہ حاصل ہے اور وجہ اُسکی منشائیت تامہ ہے اُنکی جیسے خداوند کریم بشہادت نحن اقرب الیہ من حبل الورید منشاء انتزاع ممکنات ہیں اسلئے کہ آیۃ گو بوجہ خطاب خاص انسان کی شان میں نازل ہوئی ہے پر حکم عام ہے چنانچہ ظاہر ہے ایسے ہی رسول اللہ صلعم بشہادت النبی اولی بالمومنین من انفسہم الخ منشاء انتزاع ارواح مومنین ہیں اس لئے حقوق نبوی حقوق والدین جسمانی سے بدارج زیادہ ہونگے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حرمت ازواج مطہرات حرمت منکوحۂ والد جسمانی سے اضعاف مضاعف ہوگی چنانچہ آیۃ وما کان لکم ان تؤذوا رسول اللہ ولا ان تنکحوا ازواجہ من بعدہ ابدا ان ذلکم کان عند اللہ عظیما کو آیۃ ولا تنکحوا ما نکح آباءکم من النساء الا ما قد سلف انہ کان فاحشۃ ومقتا سے مقابلہ کرنے سے اس بات کی تصدیق خدا کے کلام میں سے بھی نکلتی ہے ماکان لکم سے صاف عدم استحقاق اور استغراب موجب جہالت و عدم مناسبت عیاں ہے جس سے ظہور قبح اور قبح ذاتی اور قطع طمع کیطرف اشارہ ہے اور لا تنکحوا سے فقط ممانعت نکلتی ہے جسمیں

باعتبار نحو کے دونون احتمال ہین اور باعتبار کیفیت خفا ظاہر ہے نہ ظہور ہے اسلئے اسقدر قطع طمع بھی
نہو گئی باقی رہا فاحشہ اور مقت اور سبیل سیئی ہونا ایسی بات ہے کہ صغائر وکبائر دونون مین مشترک ہے
ہو خفت بجز کبائر کے اور گناہون مین متصور نہین پھر عظیما کے ساتھ عند اللہ فرمایا یہ اور بھی اس گناہ کے
اکبریت پر دلالت کرتا ہے یعنی اور کبائر اگر کبائر ہین تو باعتبار عباد کبائر ہین خدا کی رحمت کے سامنے کچھ
حقیقت نہین اور یہان خود خداوند کریم ہی اس کو عظیم سمجھتا ہے باایں ہمہ درباره ممانعت نکاح منکوحات والد
جسمانی اِنہ کہنا اور یہان ان ذلکم فرمانا اور بھی بات کو بڑہائے دیتا ہے ضمیر مین بوجہ غیبت ایک نوع کی
توہین نکلتی ہے اور اسم اشارہ مین بوجہ حضور مزید اختصاص ٹپکتا ہے جس سے خواہی نخواہی عظمت ہویدا ہے
پھر اسم اشارہ بھی کون ذلکم جس مین بوجہ لحوق کاف خطاب اور وہ بھی خطاب جمع تنبیہ اور وہ بھی تنبیہ عام
مخاطبین ہین علاوہ برین ما نکح آباءکم کو ازواجہ کے ساتھ مقابلہ کیا تو اور بھی ایک فرق جلیل نظر آیا وہ یہ ہے
کہ نکح فعل ہے جو حدوث و تجدد پر دلالت کرتا ہے جس سے احتمال زوال صفت منکوحیت ہویدا ہے
ازواج جمع زوج ہے جو صفت مشبہ ہے دوام وثبوت پر دلالت کرتا ہی اسپر نسبت نکح نسبت فعل الی
الفاعل المختار ہے جس سے حدوث اور بھی ظاہر ہو گیا اور اضافت ازواج الی الفاعل نہین جو ظہور
حدوث سمجھا جائے ان سب کے بعد لفظ من بعدہ ابدا کا حرمت ازواج مطہرات مین بڑھانا اور حرمت منکوحات
الاب مین فقط لا تنکحوا ما نکح آباءکم پر اکتفا فرمانا اہل عقل کے نزدیک اتنا بڑا فرق ہے کہ پوچھنے کی حاجت
نہین کیونکہ لفظ من بعدہ ابدا اس جانب مشیر ہے کہ موجب انتفاء حلت نکاح ابتداء مفارقت نبوی اور
وفات نبوی صلعم سے انتہا ابد تک موجود ہے اور قضیہ مصرحہ ماکان لکم الخ باعتبار تقادیر زمانی کلیہ ہے
اور لا تنکحوا سے جو حرمت بالالتزام ثابت ہوتی ہے تو وہ باعتبار تقادیر زمانیہ نظر بظاہر مفاد قضیہ مہملہ ہے
سو اہل انصاف فرمائین کہ دلالت التزامی اور اس اہمال پر اس دلالت کی برابر ہو جائیں گے جو خود
تو مطابقی ہو اور مدلول کلی ہو پھر اس مدلول میں اور اس مدلول مین زمین و آسمان کا فرق بھی ہو علاوہ
برین یہ ظاہر ہے کہ لا تنکحوا ما نکح آباءکم مین مطابقۃً تو فقط نہی ثابت ہوتی ہے اور التزاماً حرمت یعنی
بطور اقتضاء النص نہی سے حرمت ثابت ہوتی ہے جسکو استدلال انی کہتے ہین اور ماکان لکم ان تؤذوا
رسول اللہ الخ مین بدلالت مطابقی تو انتفاء سبب حلت ہے اور بدلالت التزامی ثبوت حرمت ہے
اور ظاہر ہے کہ یہ استدلال لمی ہے جسکی فوقیت استدلال انی کی نسبت ظاہر و باہر ہے غرض حرمت

منکوحات الاب مین ثبوت تالی سے وضع مقدم کو ثابت کرتے ہین اور حرمت ازواج مطہرات مین وضع مقدم
سے وضع تالی کا اثبات کیا ہے پھر منکوحات الاب مین علت نہی نکاح آبار ہے جو بالیقین بعد طلاق
یا وفات زائل ہو جاتا ہے اسلئے سوار ابنا اور محارم اور ونکو نکاح حلال ہے اور اسی لئے بصیغہ ماضی
تعبیر کیا ہے اور ازواج مطہرات مین علت انتفار علت نکاح فقط زوجیت رسول اللہ صلعم ہے جو کسی
زمانہ پر دلالت نہین کرتی اور جب کسی زمانہ پر دلالت نکریگی تو تقیید زمانی ملحوظ نہین ہوگی نہ ملحوظ
ہوگی اس صورت مین یہ ایسا ہر ہوگا کہ سلب زمانی کو اس تک رسائی نہ ہوگی جو موہم علت نکاح ہو یہ فرق
نہایت دقیق ہے والحمد للہ الذی افہمنی امین اور وجہ تقریر دوام وثبوت صفت زوجیت وعدم دوام
منکوحیت وثبوت منکوحات الاب میں ہر چند بظاہر کچھ فرق نہین مگر غور کیجئے تو بہت فرق ہے تقریر
اول میں بالذات عدم سابق مین بحث تھی اور بالالتزام عدم لاحق کی طرف ذہن جاتا تھا اور یہان بالذات
عدم لاحق مین گفتگو ہے اور عدم سابق سے کچھ بحث ہی نہین پھر باینہمہ صفت ابوت آبار جسمانی چندان
یقینی نہین ہوتی احتمال زنا بھی ہوتا ہے اور وصف رسالت کا ثبوت ایسا یقینی ہے کہ احتمال خلاف
کی گنجائش ہی نہین بالجملہ دونون آیتون مین غور کیجئے تو مابین المومنین اور رسول اللہ صلعم فرق زمین
آسمان کا نظر آتا ہے بلکہ مثل آیۃ النبی اولی بالمومنین اور آیۃ اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول اور آیۃ ما
کان لکم ان تؤذوا رسول اللہ الخ بھی دوام حیات پر دلالت کرتی ہے صورت اسکی یہ ہے کہ حسب بیان
بالا لفظ من بعدہ ابدا سے یہ بات نکلتی ہے کہ وفات نبوی صلعم سے لیکر ابد تک علت اباحت نکاح منتفی ہے
اور ظاہر ہے کہ وہ خلو محل صالح عن نکاح الغیر ہے اور خلو مذکور کا انتفار بے بقار نکاح متصور نہیں تو باقتضار
النص بقار حیات الی الابد پر دلالت کرتا ہے چنانچہ ظاہر ہے مگر لاتنکحوا ما نکح آباءکم الخ میں کوئی لفظ
ایسا نہین جو انتفار مادہ علت پر دلالت کرے بلکہ لفظ فاحشہ اس طرف مشیر ہے کہ بوجہ بیجیائی نہی فرمائی
ہے یہ نہین کہ محل قابل خالی نہین غرض انتفار واسطہ فی العروض اور انتفار محل قابل ہے تو وجود علت نکاح
ہو جاتا ہے اور وجود موانع سے محال نہین ہو جاتا جو یہان بھی عدم جواز نکاح سے حیات پر استدلال ہو سکتا
اگر یہ ہو تو پھر کسی کے والد کی منکوحہ کا نکاح کسی سے بھی جائز نہوتا کیونکہ احیا کی منکوحات غیر مطلقہ کسی
کو حلال نہین ہوتین بالجملہ ہمسے جاہلون کی سمجھ مین تو اتنی وجوہ فرق آتی ہین باقی خدا جانے اور کیا کیا فرق
دقیق دونون آیتوں میں ملحوظ ہونگے خیر اب برسر مطلب آتا ہون ابوت روحانی حضرت حبیب ربانی صلعم

بدلالت آیہ النبی اولیٰ بالمومنین من انفسہم الخ موافق تقریر بالا روشن ہو چکی مگر یہ بات باقی ہی کہ کفار کے لئے کون منشاء انتزاع ہے اور انکا والد روحانی کون ہے سو اسکا جواب اول تو یہ ہے کہ نہین اس سے کیا بحث ہمارا مطلب فقط اتنا تھا بین اللہ و قرابت فیمابین حضرت سرور عالم صلعم و مومنین تھا سو بفضل اللہ تعالیٰ وہ ایسا روشن ہو گیا کہ بجز تیرہ درونون کے اور کسی کو گنجائش کلام نہین مگر پھر بھی استطراداً اگر کچھ اس باب مین ذکر کیا جائے تو چندان بیجا نہین جیسے ایمان کے لئے حیات ضروری ہے ایسے ہی کفر کے لئے بھی حیات کی ضرورت ہے اس لئے کہ امتناع عن الانقیاد بھی بجز احیاء متصور نہین بالجملہ انقیاد مذکور اور امتناع سطور باہم متضاد ہین لیکن جیسے انقیاد فعل اختیاری ہے ایسے ہی امتناع بھی فعل اختیاری ہے عدم الفعل نہین جو حیات کی ضرورت نہو اور یون کہا جائے کہ صدق سالبہ کے لئے وجود موضوع کی ضرورت نہین حیات کی کیا حاجت ہے مگر احیاء مین دیکھا تو بجز شیاطین و دجالین اور کوئی سمجھ مین نہین آتا کہ مولد و منشاء انتزاع ارواح کفار ہو سکے مگر شیاطین کو دیکھا تو ملائکہ کے مقابل پایا ملائکہ کی تعریف مین تو جناب باری تعالےٰ لا یعصون اللہ ما امرہم و یفعلون ما یؤمرون فرماتے ہین اور شیاطین کی تعریف میں یہ ارشاد ہے وکان الشیطان لربہ کفورا ان دونون کا خلاصہ وہی انقیاد و امتناع ہے اور ہر قلب کے ایک جانب اگر ملک ہے تو دوسری جانب شیطان ہے تقابل انقیاد و امتناع کو اس تقابل کے ساتھ ملایئے تو معلوم ہوتا ہے کہ ملائکہ کے مقابلہ مین بجز شیاطین اور شیاطین کے مقابلہ مین بجز ملائکہ اور کوئی نہین اس لئے کہ انقیاد اس کیفیت کے ساتھ کہ قلب کے داہنے جانب ہو بجز ملائکہ اور کسی مین نہین اور امتناع اس کیفیت کے ساتھ کہ قلب کے بائین جانب ہو بجز شیاطین اور کسی مین نہین اس لئے یون نہین کہہ سکتے کہ ملائکہ کے مقابلہ مین بجز شیاطین کے اور بھی کوئی ہے یا شیاطین کے مقابلہ مین بجز ملائکہ اور بھی کوئی ہے الغرض بوجہ تقابل تضاد معلوم جو حسب تقریر سطور ثابت ہوا یون معلوم ہے کہ اگر شیاطین منشاء انتزاع ارواح کفار ہون للہم ملائکہ منشاء انتزاع ارواح مومنین ہون اور یہ اولویت نبوی بہ نسبت ارواح مومنین جو ابھی ثابت ہوئی غلط ہو جائے اس لئے ناچار یہی کہنا پڑے گا کہ منشاء انتزاع ارواح کفار شیاطین تو نہین مگر چونکہ بعد شیاطین قابل منصب مذکور اگر ہین تو دجال ہین ہان اگر ارواح کفار کا انتزاع ہونا غلط ہوتا تو یہ بات غلط ہوتی مگر اسکو کیا کیجئے کہ جیسے بوجہ تقابل مذکور شیاطین کا منشاء انتزاع کفار غلط ہو گیا ٹھہرا ایسے ہی بوجہ تقابل مابین مومن و کافر کا فرون کا مثل مومنین انتزاعی ہونا ضرور ہے اس صورت مین لاجرم منشاء انتزاع ارواح کفار بجز دجال کے ہو سکتے ہین اور امت محمدی صلعم اگر دجال موعود ہو چکے آمد آمد کی خبرون سے کان بھرے ہوئے ہین اور

اور وہ باقیہ جو ہر زمانہ میں پیدا ہوتے رہتے ہیں اُسکے ساتھ وہی نسبت رکھتے ہوں جو اولیاء امت محمدیہ رسول اللہ صلعم کے
ساتھ نسبت رکھتے ہیں تو مضائقہ نہیں واللہ اعلم بحقیقۃ الحال الغرض جو طرز تقریر کا ہے تو یہ معلوم ہوتا ہے جو معروض ہوا آئندہ خدا جانے
کیا حقیقۃ الحال ہے کیونکہ کلام اللہ و حدیث سے ابتک کوئی بات اس باب میں سمجھ میں نہیں آئی ہی یہ بات کہ خطاب ہائے
و دیگر تکلیفات ایمانی اس بات کو مقتضی ہیں کہ کفار میں بھی ملکہ ایمانی ہو ورنہ تکلیف مالا یطاق لازم آئے کہ مخالف مدلول لا یکلف
اللہ نفسا الا وسعہا ہو جائے دیکھنے کی تکلیف اسی کو دیتے ہیں جسمیں ملکہ بصر ہو سننے کی تکلیف اسی کو دیتے ہیں جسمیں ملکہ سمع ہو
اندھے کو دیکھنے کیلئے اور بہرے کو سننے کے لئے کہنا ایسا ہے جیسے کان سے دیدار کے طالب ور آنکھ سے استماع کے
خواستگار ہو جیئے اور اس جگہ سے معنی لا یکلف اللہ نفسا الا وسعہا کے بھی سمجھ آئے ہونگے یعنی فعلیت کے لئے
ایک قوت چاہیئے سو جتنی قوتیں بالطبع ماہیت احد و سعت حقیقت مکلف میں ہونگی انہیں فعلیتوں کی تکلیف متصور ہے پھر جب ملکہ
ایمانی ہو تو لاجرم رسول اللہ صلعم ہی کا طفیل ہوگا اس صورت میں تخصیص مومنین کی کیا وجہ ہے اور کفار کے رسول کے سر چڑھنے کی کیا
ضرورت ہے سو اسکا جواب یہ ہے کہ وہ بیشک مادہ ایمانی کفار میں موجود ہے حدیث کل مولود یولد علی الفطرۃ الخ بھی اس کی موید ہے۔

اور اس قدر کے انتساب میں رسول اللہ صلعم کی جانب کچھ حرج بھی نہیں بلکہ وجہ بعثت اور تخصیص دعوت عامہ نبوی صلعم
ہو جاتی ہے پر کفار میں مادہ ایمانی ملکہ کفر کے ساتھ مخلوط ہے لفظ طبع و ختم اس بات کو مقتضی ہے کہ ایمان تہ دل میں ہے
اور کفر اسکو محیط ہے علی ہذا القیاس لفظ غشاوہ بھی اسی جانب مشیر ہے کہ کفار نور ایمان سے خالی نہیں اس لئے
کہ سیاق و سباق سے ظاہر ہے کہ باعث کفر و کافری وہ امور ہیں جنکو طبع و ختم و غشاوہ سے تعبیر فرمایا ہے اور مستور
میں بالضرور ساتر علیہ ایمان ہوگا کیونکہ تشبیہ کفر باشیاء مذکور اس بات کو مقتضی ہے کہ کفر بھی کسی چیز کو ایسے ہی ساتر ہو
جیسے اشیاء مذکورہ اپنے ماتحت کو ساتر ہوا کرتی ہیں اور ظاہر ہے کہ ہر شے اپنی ہی ضد کی ساتر ہوتی ہے جیسے
رنگ سرخ و سبز مثلاً کپڑے کے سفید رنگ کو ساتر ہوتا ہے پر اس کی خوشبو و بدبو کا ساتر نہیں ہوتا وجہ اس کی
یہی ہے کہ تضاد ہے تو باہم الوان میں ہے الوان اور روائح میں نہیں ہاں اتنا فرق ہے کہ ایک ضد دوسری ضد
کی ساتر جبھی ہوتی ہے جبکہ ضد مستور محل متوارد علیہ کے لئے صفت اصلیہ ہو یا بوجہ لزوم مثل صفت اصلیہ ہو گئی
ہو ورنہ مزیل ضد سابق ہوگی ساتر نہوگی سو باین نظر کہ شبہات مذکورہ ستر پر دلالت کرتے ہیں ازالہ پر دلالت
نہیں کرتے یوں سمجھ میں آتا ہے کہ زیر پردہ مستور ہو جاتا ہے یہ نہیں کہ زائل ہو جاتا ہے یا پہلے سے معدوم ہوتا
ہے اور فقط انہیں الفاظ پر کیا موقوف ہے آیۃ ان اللہ لا یحب الکافرین بھی اسی جانب مشیر ہے اگر شوق شرح ہو
تو سنئے بشرط ذوق فہم آیت سے صاف ہویدا ہے کہ کافروں کو دھمکاتے ہیں اور بے نیازی سے ڈراتے ہیں

لمر مین تمسے پوچھتا ہون کہ کافرون کے دہمکانے کے وقت اگر کافرون کے دلون مین خدا کی محبت نہو تو اس دہمکی سے کیا حاصل ہے خداوند علیم حکیم نے انکو اسطرح دہمکایا اس لئے کہ بے نیازی کا صدمہ عاشق جانبازہی کو ہے اگر فرض کیجئے حضرت یوسف علیہ السلام بھی کسی بیدرد بیغرض سے جس کو حضرت سے محبت ہو نہ الفت بغرض نفسانی یون ارشاد فرمائین کہ مجھے تجھ سے محبت نہین میرا دل تجھ سے نہین ملتا تو اس کی طرف سے بجز اسکے اور کاہے کی امید ہے کہ یون کہے کہ میری بلا سے میری پاپوش سے اس لئے ضرور ہے کہ وقت اظہار بے نیازی باین پیرایہ کہ ان اللہ لایحب الکافرین کافرون کے دل مین محبت خداوندی ہو جو یہ ارشاد اپنے محل پر ہو ورنہ حکمت و متانت خداوندی کو نعوذ باللہ بٹا لگتا ہے اور ظاہر ہے کہ محبت ہی اصل ایمان ہے چنانچہ تقریرات گذشتہ اس باب مین شاہد کافی ہین ادھر آیۂ فطرۃ اللہ التی فطر الناس علیہا اور حدیث کل مولود یولد علی الفطرۃ اور سوا اسکے اور آیتین اور حدیثین اس مضمون کی موید اور مصدق ہین ان سب سے صاف ظاہر ہے کہ اصل فطرت اور مقتضائے جبلت بنی آدم ایمان ہی ہے ورنہ فطرت اور فَطَر کے معنی کو کہا تک نبا ئیگا اگر ذوق فہم ہے تو یہ الفاظ صاف صاف یون کہتے ہین کہ ایمان لوازم ماہیت انسانی مین سے ہے کیونکہ لوازم وجود اور اوصاف مفارقہ حسب تحقیق دیرینہ اوصاف عرضیہ خارجیہ ہوا کرتے ہین جنکا زوال درجہ ایمان مین ہمسنگ بقا ہوتا ہے یعنی ہونا نہونا برابر ممکن ہے پھر فطرت اور فَطَر فرمانا کیونکر صحیح ہو سکتا ہے یہ الفاظ تو اس جانب مشیر ہین کہ یہ دین طبعی اور خلقی بات ہے سو یہ بات جب ہی متصور ہے کہ لازم ماہیت انہین لوازم اور اوصاف کا نام ہے جو بوجہ خلقت لازم آئے ہون بالجملہ ایمان لوازم ماہیت انسانی مین سے ہے مگر غشاوۂ کفر نور ایمان کو ایسی طرح ساتر ہو گیا ہے جیسے آفتاب کو حجاب یا آگ کو راکھ دبائے ہوئے ہوتی ہے مگر آیۂ لنبلوا اخبارکم اور آیۂ لیبلوکم ایکم احسن عملاً سے تو صاف یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ایمان وکفر و تقوی و فسوق سب اوصاف متضادہ قدیمی چیزین ہین اس لئے کہ اچھے برے عمل دریافت کرتے ہین سو انکی کل دو اصلین ہین سعادت و شقاوت جن مین ایمان وکفر و تقوی و فسوق سب داخل ہین غرض ایمان و تقوی وغیرہ سے اچھے عمل صادر ہوتے ہین اور کفر و فسق سے برے عمل اور امتحان کے بعد جو چیز معلوم ہوتی ہے وہ ایک شے مستور و مخفی ہوتی ہے جو ظاہر ہو جاتی ہے بوجہ امتحان پیدا نہین ہو جاتی طالب علمون کا امتحان ہوتا ہے تو بوسیلۂ امتحان استعداد مخفی ظاہر ہو جاتی ہے استعداد امتحان کی وجہ سے پیدا نہین ہو جاتی علی ہذا القیاس سونے چاندی کو جو کسوٹی پر لگاتے ہین تو کسوٹی پر لگانے

سے اُنکا سونا چاندی ہونا جو ایک وصف قدیمی بلکہ عین مصداق حقیقت ہے ظاہر ہو جاتا ہے کسوٹی پر لگانے
سے سونا چاندی پیدا نہیں ہو جاتا چنانچہ ظاہر ہے اور صیغہ ہائے ماضی و مستقبل جو مصدر کفر سے مشتق ہیں ان کے
اکثر میں کفار کی شان میں وارد ہیں جیسے کفروا یکفرون مثلاً اور نیز توارد و تعاقب کفر و ایمان جو سیکڑوں جگہ
مشہود ہوا ہے اور نیز جملہ ضلوا و ضلوا اور جملہ فابواہ یہوّدانہ او ینصرانہ او یمجسانہ او کما قال اس بات پر شاہد
ہے کہ کفر امر عرضی حادث ہے ان دونوں مضمونوں میں گو بظاہر تعارض نظر آئے پر اہل فہم جانتے ہیں کہ درجہ
ملکات و قویٰ جسے بالقوہ کہتے ہیں اور درجہ فعلیات جسے بالفعل کہتے ہیں باہم متغائر ہیں گو اول دوسرے
کے لئے علت ہو کیونکہ علت و معلول ہونا مقتضی تغائر ہے نہ منافی پھر ان میں سے اول سابق ہے اور دوم
لاحق ہے سو یہ تو ہو نہیں سکتا کہ ثانی قدیم ہو یا دیرینہ ہو اور اول حادث یا متجدد ہو مگر فرق حدوث و قدم
و مفارقت و ملازمت ہو تو اول لازم ماہیت یا لازم وجود ہوگا اور ثانی حادث اور متجدد ہوگا اس صورت میں
خواہ مخواہ یہ لازم آئے گا کہ باوجود تضاد باہمی ایمان و کفر ملکۂ کفر ملکۂ ایمان کے ساتھ ایسی طرح مقرون
ہوگا جیسے نور آتش کے ساتھ دود چراغ مثلاً جیسے دود چراغ بے آتش اور قبل آتش متصور نہیں ایسے ہی
کفر بھی بے ایمان اور قبل ایمان متصور نہیں چنانچہ ایمان کا لازم مرتبۂ ماہیت و فطرت و طبیعت ہونا
جو آیات و احادیث مشار الیہا سے ثابت ہو چکا ہے اسی جانب مشیر ہے کہ کفر اگر ہوگا تو لاجرم پہلے ایمان
ہوگا جسکا ماحصل وہی ملازمت مع تقدم الایمان علی الکفر ہے علاوہ بریں دلیل عقلی بھی اسی جانب مشیر ہے
کہ کفر کے ساتھ ایمان وہی نسبت رکھتا ہے جو دود چراغ وغیرہ کے ساتھ شعلۂ چراغ وغیرہ نسبت رکھتا ہے
اسلئے کہ حقیقت کفر امتناع عن الانقیاد ہے اور امتناع عن الشئے بعد القدرۃ علی الشئ متصور ہے ورنہ امتناع
نہیں عجز ہے چنانچہ ظاہر ہے لیکن جیسے یہ ظاہر ہے اُسکے ساتھ یہ بھی ظاہر ہے کہ قدرت علی الشئ میں شئے
کنایہ عن المقدور ہے اور مقدورات اولاً و بالذات سوا افعال کے اور کچھ نہیں باقی مفاعیل وہ بواسطہ افعال
مقدور کہلاتے ہیں بذات خود مقدور نہیں ہاں بذات خود معلوم ہیں لیکن ہر فعل کے لئے ایک ملکہ ضرور ہے جس پر
مناط قدرت ہے اس صورت میں کفر کی حقیقت امتناع عن فعل الانقیاد ہوگی اور امتناع عن فعل الانقیاد کے لئے
حسب تقریر بالا ملکۂ انقیاد کی ضرورت ہوگی سو وہ ملکۂ ایمان ہے اور اس سے ملازمت مذکورہ اور تقدم مشار الیہ
دونوں ثابت ہوتے ہیں چنانچہ حاجت بیان نہیں اب ہی یہ بات کہ جب کہ کفر امتناع عن الانقیاد کو کہتے ہیں اور
اُسکے لئے وجود ملکۂ انقیاد اول چاہیئے پھر یہ تو فرمایئے کہ منشاء انقیاد اور مانع انقیاد مذکور کیا چیز ہے سو گذارش ہے

کہ امتناع کا حال تو معلوم ہی نہوا کہ ایک فعل وجودی اختیاری ہے جو بغرض عدم بعض افعال اختیاریہ مقصود ہوتا ہے مگر ظاہر ہے کہ افعال اختیاریہ کے لئے ارادہ و اختیار ضرور ہے اور پہلے ظاہر ہو چکا ہے اور نیز ظاہر ہے کہ منشاء ارادہ و اختیار محبت ہے سو فعل امتناع کے لئے بھی کوئی محبت ہی مرجح ہوگی مگر محبت فی حد ذاتہ ایک شے واحد ہے سو یہ تضاد و تنافی کفر و ایمان باعتبار اصل حقیقت تو ہو ہی نہیں سکتے کیونکہ وہاں بھی یہی محبت ہے ہو نہو خارج سے یہ تضاد آیا ہوگا سو فاعل یعنی محب کو دیکھا تو اس کی طرف تو یہ احتمال ہو ہی نہیں سکتا کیونکہ فاعل حقیقی حسب تحقیق سابق مرقوم اور ملکہ فعل متعدی لازم ذات فاعل ہوتا ہے سو باعتبار فاعل اگر تضاد ہے تو باعتبار محبت ہے تضاد لازم آئے جسکو ہر ادنے و اعلی باطل سمجھتا ہے لاجرم یہی کہنا پڑیگا کہ باعتبار محبوب تضاد و تنافی ہی بالجملہ ما بین ایمان و کفر تضاد ہے مگر چونکہ حقیقت ایمان و کفر ایک محبت ہے اور محبتین باعتبار ذات متضاد نہیں اور ایسے ہی باعتبار فاعل تو لاجرم یہ تضاد باعتبار مفعول ہوگا کیونکہ علاوہ ذات محبت تحقق محبت میں اگر دخل ہے تو انہیں دو کو دخل ہے لیکن ظاہر ہے کہ محبت صفات حیات میں سے ہے یعنی منشاء محبت فقط حیات ہے اسلئے فاعل محبت یعنی موصوف بالذات محبت کیلئے سوا حیات کے اور کوئی نہوگا اور یہ بات ایمان و کفر دونوں میں مشترک ہے تو بالضرور فارق بین المحبوبین کوئی اور ہوگا یعنے جب نفس حیات دونوں جگہ مشترک ہے تو یہ ممکن ہی نہیں کہ باعتبار ذات حیات جو اصل محبت ہے تفاوت محبوبین پیدا ہو مخصص اور مرجح سوا حیات کے کوئی اور ہی ہوگا لیکن وہ امر زائد اگر امر وجودی عرضی اور انضمامی ہو یا مباین محض ہو تو یہ معنی ہوں کہ تحقق مفعول مطلق میں سوا مفعول بہ و مبداء فعل کے اور امور کو بھی دخل ہے حالانکہ یہ بات موافق اشارہ تقریرات گذشتہ روشن ہو چکی ہے کہ وجود مفعول مطلق میں مبداء فعل و المفعول بہ ہوا کرتے ہیں بلکہ کسیقدر انکار ضرورت مفعول بہ کی بھی گنجائش ہے والعاقل تکفیہ الاشارۃ اور سوا ان دونوں کے فاعل کی ضرورت ہو بواسطہ مبداء فعل ہے یعنے تحقق مبداء فعل بے فاعل متصور نہیں چنانچہ یاد آوران حقیقت فاعل و مبداء فعل کو اس امر کی تسلیم میں کچھ دقت نہیں انشاء اللہ ورنہ بذات خود کچھ ضرورت نہیں جب یہ بات متحقق ہو چکی تو پھر گذارش یہ ہے کہ مرتبہ فعلیت افعال متعدیہ کو اگر بذات خود ضرورت ہے تو فاعل اور مبداء فعل اور مفعول مطلق کی ضرورت ہے کیونکہ افعال متعدیہ امور اضافیہ ہوتے ہیں اور ہر اضافت کے تحقق کے لئے ایک مضاف ایک مضاف الیہ ایک مبداء اضافت کی ضرورت یعنی مبداء اشتقاق مفعول بہ کی ضرورت ہے جو احد المضافین ہوا کرتا ہے اس صورت میں اگر امور وجودیہ خارجیہ کو تعیین و تشخیص مفعول مطلق محبت میں ضرورت ہو تو لازم آئے کہ اضافت کیا اضافتون

سے لرائی ہے سکو اور اضافتین تو تین ہی امر کی محتاج ہین اور یہ اضافت چارہ کن کی خواستگار ہے باقی آلات اور شرائط اور رفع موانع کو اضافت مین کچھ دخل ہوتا ہے تو ان کی مداخلت سے زیادتی علی الثلاثہ لازم نہین آتی کیونکہ آلات اور شرائط وغیرہ موصلات مبداء فعل الی المفعول ہوتے ہین معطیات وجود نہین ہوتے معطی وجود فقط واسطہ فی العروض ہوتا ہے جو فاعل حقیقی ہی چنانچہ بحث وسائط مین اسکی تحقیق سے فراغت ہو چکی ہے اور معطی وجود مفعول مطلق فقط مبداء فعل فاعل ہوتا ہی چنانچہ اس کی تنقیح بھی کماحقہ ہو چکی ہی اور ظاہر ہے کہ مبداء محبت فقط حیات ہے ورنہ بہت سے بہت ہو تو کوئی لازم ماہیت حیات ہو جسکو ادہ یا کچھ اور کہئے غرض اسکی بحث بھی قرار واقعی اوپر گذر چکی ہے اس صورت مین بناچاری یہی کہنا پڑیگا کہ کوئی امر عدمی ہے سو یہ امور عدمیہ بجز حدود اور کون ہین یعنے وہی حدود فاصلہ مذکورہ اور ہیاکل مسطورہ ہونگی جو قابل وجود بالعدم ہوتی ہین یعنے دو حیاتون مین اگر کوئی ایسا امر فارق ہی جس سے زیادتی حیات علی الحیات لازم نہ آئے تو یہ حدود مذکورہ ہین سو اتنا فرق کہ محبوب مختلف بالنوع بلکہ متضاد ہو جاوین بجز اس کے متصور نہین کہ دونون ہیکلین باہم مختلف بالنوع ہون سو یہ بات خواص فصول نوعیہ مین سے ہے اسلئے کہ حیات اختلاف نوعیت اگر مرموقوف ہوا تو بذات خود بے اقتران امر ثالث مختلف بالنوع ہونگے ورنہ وجود بالعرض بے وجود بالذات لازم آئیگا اور یہ بات باین نظر موجہ ہے کہ محبت کے لئے انطباق ہیکل المحبوب بہیکل المحب ایسا ضرور ہے جیسا علم مین تطابق صورت حاصلہ اور ذی صورت ضرور ہے چنانچہ بحث محبت مین یہ بات روشن ہو چکی ہے سو باعتبار نفس محبت و محب یعنی مصداق حیات تو اختلاف انطباق بعد یکہ اختلاف نوعی ہو جاوے متصور نہین ہان باعتبار فصول لاحقہ البتہ اختلاف مشار الیہ متصور ہے اس لئے بالضرور اختلاف و تضاد محبوبات ایمان و کفر اختلاف ہیاکل کیطرف راجع ہوگا اور حدود فاصلہ مذکورہ بناء اختلاف مذکور ہونگی مگر ظاہر ہو کہ ہیاکل مذکورہ اگر مستعد اختلاف کی علت ہونگی تو جبھی ہونگی کہ خود باہم متضاد ہون اوصاف متضادہ ایک محل مین مجتمع نہین ہو سکتے اس لئے ضرور ہے کہ جو حصہ حیات معروض ہیکل ایمانی ہو وہ حصہ معروض ہیکل کفر ہوگا سو کفار منکسو لنسا رمین بوجہ اجتماع کفر و ایمان جیسے اثبات کی ابھی فراغت پائی ہے لاجرم جامع و مجمع دو حصہ حیات ہونگے اور اس وجہ سے ہر ایک کا معدن منشاء و مولد جدا ہوگا سو باین وجہ کہ حصہ حیات معروضہ ہیکل ایمانی منجملہ مومنین ہے کہ ایمان کیلئے اتنی ہی بات کافی ہے کہ حیات ہو اور انقیاد بالذات اُسکے لئے بھی معدن یہی ذات بابرکات حضرت سرور کائنات صلعم ہوگی ورنہ عموم النبی اولی الخ غلط ہو جائیگا باقی رہا حصہ حیات معروضہ ہیکل کفر اعجم

کسی اور بے معدن سے آیا ہوگا مگر بقرائن مذکورہ یون معلوم ہوتا ہے کہ معدن حصہ مذکور روح دجالی ہو اور اسمین
بجز کفر اور کچھ نہو شائبہ فعلیت ایمان تک بھی مرتبہ ذات مین نہو چنانچہ جملہ متضمنہ احادیث صحیحہ مکتوب بین عینیہ
کافر کا اسکا موید بھی ہے یعنی اس مین اس جانب اشارہ ہے کہ شخص کفر مین فرد کامل ہی باطن مین تو سبھی کفار کے
نقش کفر ہوتا ہے اس کے ظاہر تک اسکا اثر آگیا ہے ہان وجود ملکہ ایمانی حسب قرارداد سابق ضرور ہے اس لئے
کہ یہی ثابت ہوا ہے کہ کفر بے ملکہ ایمانی متصور نہین چنانچہ عموم خطاب ایمان و تکلیف ایمانی بھی اسی جانب مشیر ہے
مگر اسوقت یا ایسا ہوگا جیسے کسی ناقص روغن کے چراغ کو گل کر دیجئے اور اُس مین سے اُسی تھوڑی سی ناریت
اور آتش سے جو فتیلہ مین باقی ہے دہوان ہی دہوان اُٹھتا ہے اور روشنی کا نام بھی نہین ہوتا اور سوا
اسکے اور کسی مین بالائے ملکہ ایمانی کسی قدر درجہ فعلیت بھی ہو تو کچھ بعید نہین مگر ہان اسقدر فعلیت انقیاد
و تذلل جو نوبت تسلیم جمیع احکام پہنچے نہو ورنہ کفر نہوگا ایمان ہوگا بالجملہ نجات من النار تو جب ہی متصور ہے
کہ فعلیت انقیاد و تذلل بقید مذکور ہو اور اسی کو اصطلاح شرع مین ایمان کہنے لگے ہین اور اس سے کم ہو تو نہ ایمان
مصطلح شرع ہی اور نہ نجات من النار متصور ہے ہان تخفیف عذاب جیسے بعض کفار کے لئے موعود ہے یا بعد
اسلام ان اعمال کا مقبول ہونا جو زمانہ سابقہ مین بتقاضائے فعلیت ناقصہ کئے گئے تھے جیسے اسلمت علی
ما اسلفت من خیر سے بھی معلوم ہوتا ہے البتہ اس فعلیت ناقصہ سے بھی متصور ہے واللہ اعلم بحقیقۃ الحال الغرض
قرائن مذکورہ اسپر شاہد ہین کہ اگر ہے تو دجال ابو الکفار ہے اور اُس کو ملکہ کفر یعنی حصہ مذکورہ کے ساتھ وہی نسبت
ہے جو رسول اللہ صلعم کو ارواح مومنین اور حصص ایمانی مندرجہ ارواح کفار کے ساتھ ہے معہذا جیسے رسول اللہ
صلعم کی آمد آمد اور بشارتین انبیاء سابقین سے منقول ہین ایسے ہی انداز دجال موعود بھی ہمیشہ سے منقول ہوتا
چلا آیا ہے اس حساب جیسے رسول اللہ صلعم نبی الانبیاء ہین چنانچہ آیہ واذ اخذنا میثاق النبیین لما آتیتکم من
کتاب وحکمۃ ثم جاءکم رسول مصدق لما معکم لتؤمنن بہ ولتنصرنہ الخ اسپر اول دلیل ہے اور اسیوجہ سے انبیاء آپکے
مبشر ہوئے ایسے ہی دجال موعود بھی دجال الدجالین ہوگا باقی رہا یہ شبہ کہ اس صورت مین مناسب یہ تھا کہ
خود حضرت سرور عالم صلعم کے ہاتھ سے مقتول ہوتا کیونکہ اضداد رافع اضداد ہوا کرتے ہین سو اس صورت مین
ضد مقابل دجال آپ تھے نہ حضرت عیسے علیہ السلام سو اسکا جواب یہ ہے کہ تضاد ایمان و کفر مسلم ہے پر
اضداد کثیر المراتب مین ہر مرتبہ کیف ما اتفق دوسرے ضد کے ہر ہر مرتبہ کا مضاد نہین ہوا کرتا سو دجال بوجہ
مراتب موجودہ کفر مین سب مین بالا ہے پر مقابل مرتبہ محمدی صلعم نہین ہو سکتا اور حساب یون کہہ سکتے

غرض جیسے جناب باری عزاسمہ مراتب تحقق میں یکتا ہے نہ کوئی اسکے لئے مماثل ہے نہ کوئی مقابل ہے اور
اسی لئے وہ لا الہ الا اللہ کا مصداق ہے ایسے ہی حضرت رسول اکرم صلعم مراتب فضل وکمال ایمانی میں مکانی
میں ایسے یکتا ہیں کہ نہ کوئی انکے لئے مماثل ہے نہ کوئی انکا مقابل ہے اور اسی وجہ سے اس عالم میں جیسے مصداق
لا الہ ہیں ایسے ہی مصداق لا نبی بعدی ہیں غرض جیسے جناب باری کے لئے در بارۂ تحقق کوئی ضد موجود نہیں ایسے ہی
حبیب خداوندی کیلئے مراتب ایمانی میں کوئی ضد موجود نہیں ہاں حضرت عیسیٰ البتہ دجال کیلئے مقابل ہوں
بالجملہ رسول اللہ صلعم کے لئے مراتب ایمان میں کوئی کافر مقابل نہیں ہو سکتا دجال ہو یا اور کوئی بدآل
ہو اور وجہ اس کی یہ ہے کہ اتصاف بالاوصاف حسب بیانات مکرر دو طرح ہوتا ہے ایک ذاتی اور دوسرے
عرضی سو وصف ذاتی کا تو کوئی وصف ضد مقابل ہو ہی نہیں سکتا اس لئے کہ وصف ذاتی قابل زوال نہیں
پھر اگر کوئی وصف مقابل وصف ذاتی مذکور بعارض بھی ہوگا تو وصف ذاتی مذکور کا ساتر ہوگا اور ظاہر ہے کہ
اور ساتر مرتبہ مستور میں نہیں ہوتا بلکہ مرتبہ وصف مستور سے مرتبہ سفلی میں ہوتا ہے ہاں وصف عرضی قابل زوال
ہے سو بعد زوال جو وصف اس کے قائم مقام ہوگا وہی وصف قائم وصف زائل کے لئے ضد مقابل ہوگا جب یہ
بات متحقق ہو چکی تو اب سنئے کہ وصف نبوت میں بھی یہی تقسیم ہے کہیں ذاتی ہے کہیں عرضی ہے سو جناب رسالتماب صلعم
کی نبوت تو ذاتی ہے اور سوا آپ کے اور انبیاء علیہم السلام کی نبوت عرضی ہے دلیل نقلی تو اسکے لئے آیۂ ولٰکن خاتم
النبیین الخ ہے اس لئے کہ سب کی نبوت اگر اصلی ہے تو پھر سب متساوی الاقدام ہیں اس صورت میں مقتضائے
حکمت حکیم مطلق یہ تھا کہ کوئی کسیکا تابع و مقتدی نہ ہوتا استنار و اتباع کو لازم ہے مقتدی فاعل مقتدی
مفعول سے درجہ سافل میں ہو اور اتصاف ذاتی اس بات کو مقتضی ہے کہ سب ایک درجہ میں ہوں اور دلیل
عقلی کی خواہش ہے تو سنئے نبوت اور صدیقیت منجملہ کمالات علمی ہیں جیسے شہادت و صلاح منجملہ کمالات عملی ہیں
چنانچہ مفہومات اربعہ ہی اس دعوی کی تصدیق کے لئے گواہ عادل ہیں علاوہ بریں مابہ الامتیاز انبیاء علیہم السلام
دائم علم و جہل ہوتا ہے عمل و عدم عمل نہیں ہوتا ظاہر اعمال میں اکثر امتی انبیاء سے برابر ہو جاتے ہیں بلکہ بہت سے
امتی بڑھ جاتے ہیں چنانچہ انبیاء علیہم السلام کی عبادات اور مجاہدین امت کے مجاہدات کے موازنہ سے
یہ بات واضح ہے اور فرق باطنی اعمال یعنی تفاوت اخلاص کے لئے بڑا سبب معرفت ذات و صفات و
عواقب عبادات و سیئات ہوتی ہے جسکا حاصل وہی کمال علم ہے باینہمہ آیۂ وما نرسل المرسلین الا مبشرین
ومنذرین جس میں حصر رسالت تبشیر و انذار فرماتے ہیں اسپر دلالت کرتی ہے کہ غرض اصلی بعثت انبیاء علیہم السلام

سے تعلیم امت ہوتی ہے عمل و عبادت نہیں ہوتا اور ظاہر ہے کہ تعلیم کیلئے کمال علمی کی ضرورت ہے کمال عملی
اگر مطلوب ہے تو فقط اس لئے کہ در باب تعلیم و تعلم عمل مقتدائے دین کو دخل تمام ہے چنانچہ ظاہر ہے علاوہ بریں تعلیم
قولی میں اگر تعلیم کو منحصر رکھیں تو پھر نبی کو سانس لینے کی بھی فرصت نہ ملا کرے خصوصاً ایسے نبی جو کافۃ
للناس یعنی تمام مخلوق کیلئے ہو صلے اللہ علیہ وسلم اسلئے تعلیم عملی کی تجویز کیگئی تاکہ وہ عمل نبی کے حق میں عبادت
اور تکمیل نفس ہو اور امت کیلئے تعلیم ہو غرض امثال خطاب فاتبعونی یا خطاب لقد کان لکم فی رسول اللہ اسوۃ حسنۃ
یا ارشاد صلوا کما رأیتمونی اصلی ہیں جو حضرت سرور عالم صلعم کے حق میں شعر تخفیف تصریح ہے اس جانب
اشارہ ہے کہ حضرت سید الابرار صلعم کو جو کام کرتے دیکھو تم بھی وہی کام کیا کرو بہر حال افعال انبیا بھی امت
کے حق میں منجملہ تعلیمات ہیں جب یہ مقدمات معروض ہو چکے اور ان مقدمات کے وسیلے سے یہ بات معلوم ہو گئی
کہ بعثت انبیاء و ارسال رسل کرام علیہم السلام فقط بغرض تعلیم ہوتی ہے تو اب یہ گذارش ہے کہ حدیث علمت علم
الاولین والاخرین اگر ذوق فہم ہو تو دو باتوں پر دلالت کرتی ہے ایک تو یہ کہ حضرت سرور انبیاء صلعم جامع
جمیع علوم سابقہ و لاحقہ ہیں دوسرے یہ کہ پہلے اور کوئی نبی جامع علوم مذکورہ نہیں ہوا دعوی اول میں تو
کسی مسلمان کو مجال گفتگو ہی نہیں باقی دوسرا دعوی بھی اہل فہم کے نزدیک ہم سنگ دعوی اول ہے اول تو اسلئے
کہ یہ بات مقام خصوصیت میں ارشاد فرماتے ہیں یعنی افضال خاصہ خداوندی کو جو خاص آپ ہی کیلئے مخصوص
ہے بطور اظہار نعمت حقانی اظہار فرماتے ہیں دوسرے کمال اولین و آخرین اس بات کو مقتضی ہے کہ اولین کے علوم خاصہ اور
تھے اور آخرین کے علوم خاصہ اور تھے ورنہ یہ اضافت جو اختصاص پر دلالت کرتی ہے ایسے افصح فصحاء و بلغاء صلعم
سے متصور نہیں پھر بعد اسکے جب اس طرف نظر کیجاتی ہے کہ الیوم اکملت لکم دینکم واتممت علیکم نعمتی ورضیت لکم
الاسلام دینا فرماتے ہیں علی ہذا القیاس سورہ فتح میں جو یہ ارشاد ہے انا فتحنا لک فتحا مبینا لیغفر لک اللہ ما تقدم
من ذنبک وما تاخر ویتم نعمتہ علیک الخ تو یوں سمجھ میں آتا ہے کہ اتم علیم مربی روح محمدی صلعم ہو اس لئے کہ سورہ
فتح میں اتمام نعمت خاص آپ ہی کیلئے ہے اور سورہ مائدہ میں اگرچہ خطاب عام ہے مگر مقصود بالذات سرور عالم
علیہ الصلوۃ والسلام ہیں اور سب آپکے طفیلی ہیں اور آپ امام ہیں اور تمام نعمت حقیقت میں اتمام انواع علوم ہی کیونکہ
نعمت بجز علم اور کچھ نہیں اطعمہ واشربہ لذیذہ اور ملابس فاخرہ اور اماکن عالیہ مزینہ اور منا کح حسنہ اور محبوبان
حسین میں جو کچھ لطف ہے وہ علم و ادراک کا لطف ہے کھانے پینے کی چیز اگر زبان تک نجائے تو کیا مزہ آئے
علی ہذا القیاس اور نعمتوں کو سمجھئے ہر نعمت اپنے ادراک کے بعد نعمت ہے اور اس سے پہلے اس کو بجائے نعمت

کہتے ہیں اس صورت میں اتمام نعمت بجز اتمام انواع ملکات علوم متصور نہیں کیونکہ اگر جملہ انواع لعلم میسر ہوں بعض
اور ادراک بعض نعم عطا ہو جیسے اچھی آوازوں کے لئے کان اور اچھی صورتوں کے لئے مثلاً آنکھ تو پھر حقیقت میں
اتمام نعمت نہیں باقی اشخاص اور جزئیات علوم لذات بالفعل تو بھی جاتے ہیں کہ غیر متناہی ہیں اور پھر اوقات
کہ زمانی ہیں انکا حصول زمانہ متناہی میں متصور ہی نہیں جو اتمام نعمت سے افراد علوم کی طرف ذہن دوڑائیے
اس لئے بچارو ناچار ملکات اور اکات اور انواع ملکات علوم مراد لئے جائیں گے اور یہ بات جب ہی متصور ہے
کہ اسم علیم مربی روح پرفتوح حضرت سرور عالم صلعم ہو کیونکہ اگر سمیع یا بصیر مثلاً اسماء علمیہ میں سے مربی روح حضرت
سرورکائنات علیہ الصلوٰۃ ہوتا تو علوم باقیہ سے آپ محروم رہتے اور اتمام نعمت نہوتا ہاں اسم علیم جمیع اسماء علمیہ کو
مشتمل اور محیط ہے مگر جیسے بشہادت اتممت اور تمم نعمۃ تربیت اسم علیم بہ نسبت ذات محمدی صلعم ثابت ہوتی ہے
ایسے ہی حسب بیان بالا اشہادت جملہائے مسطورہ عدم تربیت اسم علیم بہ نسبت ارواح دیگر انبیاء علیہم السلام
بلکہ تربیت اسم خاص ازاں اسماء علمیہ ثابت ہوتی ہے ورنہ اسم مطلق علیم ہی انکا بھی مربی اور مفیض ہو تو پھر آپ میں
اور ان میں کیا فرق تھا جو یہاں تو اتمام نعمت فرمایا اور وہاں نہ فرمایا اگر عذر تفاوت قابلیت ہے تو غیر موجہ
ہے کیونکہ اس فرق سے فقط تفاوت شدت وضعف ہوتا جو باعث تفاوت مراتب یقین ہو جاتا نہ باعث اتمام
ونقصان نہوتا علاوہ بریں اکملت لکم دینکم کے بعد اتممت علیکم نعمتی فرمانے سے صاف ظاہر ہے کہ اکمال دین
پر اتمام نعمت متفرع ہوا اور اکمال دین یہی ہے کہ جمیع احکام دین نازل فرماویں خاصکر جب عموم خطاب لکم اور
اور علیکم کا لحاظ فرماویں تو یہ مطلب اور بھی روشن ہو جاتا ہے اس لئے کہ تفاوت شدت وضعف اگر منظور بھی ہے
تو مابین رسول اکرم صلعم اور انبیاء کرام متصور ہے مابین امت محمدی صلعم اور انبیاء سابقین متصور نہیں یعنی یوں نہیں
کہہ سکتے کہ اس امت کے لوگ انبیاء سابقین علیہم السلام سے مدارج یقین میں فائق ہیں بھلا کہ ہذا بہتان عظیم
اور ان سب کے بعد حدیث بعثت لاتمم مکارم الاخلاق اور حدیث ختم بی النبیون وختم بی الرسل مضامین مسطورہ
بالا کی مصدق ہے پر شرط یہ ہے کہ فہم سلیم اور ذہن مستقیم چاہیئے بالجملہ آیات مذکورہ کو باہم ملائیے تو یہ بات ہو یدا ہو
جاتی ہے کہ مربی واستاد نبوی صلعم اسم علیم ہے جو جمیع علوم کو محتوی اور شامل ہے اور مربی واستاد انبیاء گذشتہ اور
اسماء علمی ہیں جو بہ نسبت اسم علیم خاص ہیں لیکن اہل علم پر روشن ہے کہ مدرک حقیقی مصداق علم مطلق ہوتا ہے علم
سمع وبصر سب اسکے طرف راجع اور منسوب ہوتا ہے علم وادراک مطلق سمع وبصر کی طرف راجع اور منسوب نہیں ہوتا
چنانچہ اپنے حال سے بھی نمایاں ہے کہ حواس ظاہرہ مدرک نہیں مدرک سمع وبصر بھی وہی نفس عاقلہ ہے جو مصداق

علم مطلق ہے مگر ظاہر ہے کہ جو شخص علم مطلق سے مستفید ہوگا وہ علوم خاصہ سے آگے گذر گیا ہوگا اور اسکا منتہائے
سیر لاریب فوق علوم خاصہ یعنی سمع و بصر وغیرہ ہوگا اور جو لوگ علوم خاصہ سے مستفید ہونگے بیشک انکا مقام اور
منتہائے سیر علوم خاصہ کے نیچے ہوگا اس لئے بالضرور شخص اول اُنکے حق مین واسطہ فی العروض ہوگا اسکی ایسی مثال
ہے جیسے فانوس زجاجی مین شمع کافوری کسی ایسے کمرے مین روشن کیجئے کہ جسکے کواڑون مین مختلف رنگ کے
آئینے جڑے ہوئے ہون اور پھر کواڑون کے باہر شمع کے مقابل کوئی اور آئینہ نصب کیجئے جیسے اس مثال مین
فانوس زجاجی تو خاص اُس نور مطلق سے مستفید ہے جس مین کسیطرح کی کوئی قید یا خصوصیت نہین اور آئینہ
مقابل شمع خارج کمرہ خاص اُس نور سے مستفید ہے جو اس طرف کواڑون کے آئینون کے وسیلہ سے آتا ہے
کواڑون مین سُرخ آئینہ ہے تو آئینہ خارج مین بھی سُرخ ہی نور ہوگا اور سبز ہے تو سبز ہی نور ہوگا مگر بہر طور فانوس
مذکور میں چھن کر آئیگا ایسے ہی رسول اللہ صلعم تو مثل فانوس مذکور کہ جمیع حصص نور مطلق سے مستفید ہین اور سوا
آپکے اور انبیاء کرام علیہم السلام مثل آئینہ خارج کمرہ کہ ایک نور خاص سے مستفید ہے جو اسطرف کے کواڑ مین ہوکر
آتا ہے پھر وہ بھی بواسطہ فانوس مذکور ایک نحو خاص علم سے مستفید ہین جو صفات خاصہ علمیہ کی راہ سے آتا ہے
پر وہ بھی بواسطہ رسول اللہ صلعم ہرچند یہ مثال بظاہر موہم احتیاج صفات باری بجانب حضرت رسول اللہ صلعم
ہے مگر اہل فہم جانتے ہین کہ فانوس و آئینہ منجملہ منقولات ہین اپنے مناصب مذکورہ مین بوسیلہ حرکت پہونچے ہین اور
کواڑ منجملہ اجزاء مکان ہین کہ قابل نقل ہی نہین اسلئے فانوس و آئینہ کا نور جیسے ممکن الحصول ہے ویسے ہی ممکن الزوال
ہے پر کواڑون آئینون کا نور تا وقتیکہ شمع مذکور اپنی جگہ پر روشن رہے ضرور ہے سو اتنی بات اور نیز اس بات
مین کہ نبی آخر الزمان مثل فانوس کہ جمیع حصص نور سے مستفید ہے جمیع حصص اور انواع علم سے مستفید ہین
اور باقی انبیاء علیہم السلام مثل آئینہ خارج کمرہ کہ نور خاص اور حصہ خاص سے مستفید ہے علم خاص اور نوع خاص
علمی سے مستفید ہین تشبیہ مقصود ہے علاوہ برین مثال بجمیع الوجوہ مثال نہین ہوتی خاصکر اس بےمثال کی
مثال جس کی شان مین خود اُسکا یہ کلام ہو لیس کمثلہ شیء وھو السمیع البصیر اور اگر یہ مثال ناپسند رہے تو
جانے دیجئے پر پہلے یہ بات سُن لیجئے کہ فاعل مطلق کے لئے قابل بھی مطلق ہی چاہئے . . . .
. . . . اور فاعل خاص کے لئے قابل بھی خاص ہی درکار ہے دُور جائیے علم کا ہی حال
سُناتے ہین ممکنات دربارہ کمالات اصل مین قابل ہین فاعل نہین گو بادی النظر مین کہین فاعل بھی نظر آئین
اسلئے کہ انکے کمالات خداداد ہین خانہ زاد نہین عرضی ہین ذاتی نہین اور جنکے اوصاف عرضی ہوتے ہین وہ

مفعول ہوتا ہے اور واسطہ فی العروض اُسکا فاعل ہوتا ہے سو احساس مطلق کیلئے تو جسم مطلق قابل ہے اور احساس خاص مثل ابصار و استماع کے لئے اجسام خاصہ یعنی اعضائے خاصہ ضرور ہین ایسے ہی قابل علم مطلق روح نبوی صلعم ہے اور قابل علوم خاصہ ارواح انبیاء باقیہ علیہم السلام ہین مگر جیسے قبول اجسام خاصہ بواسطہ قبول جسم مطلق ہے ایسے ہی قبول انبیاء کرام علیہم السلام بواسطہ قبول سید انام صلعم ہوگا الغرض علوم ربانی رسول اللہ صلعم کے اور انبیاء علیہم السلام کے لئے واسطہ فی العروض ہین پھر نبوت میں جو حسب تحریر بالا منجملہ کمالات علمیہ ہے آپ واسطہ فی العروض ہونگے اور مکرر سہ کرر ثابت ہوچکا ہے کہ واسطہ فی العروض بصفت عرضی کیلئے موصوف بالذات ہوتا ہے اور نبوت اور ایمان آپکے لئے وصف ذاتی ہوا تو پھر نہ آپکے لئے مرتبہ فعلیہ مین کوئی مماثل ہوگا اور نہ ضد مقابل مین اس لئے کہ موصوف بالذات ہمیشہ ایک ہی ہوتا ہے اسی لئے موجود بالذات ایک ہی وحدہ لاشریک لہ ہے اور ایسے ہی موافق تقریر گذشتہ جو کئی بار گذر چکی ہے اوصاف ذاتیہ کے لئے کوئی وصف رافع نہین ہوتا جو ضد ہو ہان ساتر ہوتا ہے جو درجہ مین اُس سے کم ہو تو مرہ بالجملہ دجال لعین رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی نسبت اگرچہ باعتبار کمال ایمان و کفر ضد مقابل ہے مگر باعتبار درجہ نبوی صلعم و درجہ دجالی باہم تضاد نہین بلکہ دجال باعتبار تقابل مرتبہ سافل مین ہے اور اور انبیاء علیہم السلام بھی درجہ نبوی صلعم سے فروتر ہین اس لئے بالضرور انبیاء باقیہ مین سے کوئی اور نبی اُس کے لئے ضد مقابل ہوگا سو باین نظر کہ اصل ایمان انقیاد و تذلل ہے جس کا خلاصہ عبدیت ہے اور اصل کفر اباء و امتناع ہے جسکا حاصل تکبر ہے حضرت عیسیٰ اور مسیح دجال لعین مین تقابل نظر آتا ہے اس لئے کہ حضرت عیسیٰ اپنے حق مین فرماتے ہین انی عبد اللہ اور دجال لعین دعویٰ الوہیت کریگا اور جس قسم کے خوارق مثل احیاء موتی حضرت عیسیٰ سے صادر ہوئے تھے اُسیطرح کے خوارق اُس مردود سے ہونگے پھر باینہمہ دعویٰ معبودیت نصاریٰ کا حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو معبود بنا لینا جمع کرنا ضدین یعنے داعیہ ازالہ منکر و التزام منکر مذکور ہے پھر اسپر انکا کہنا رسول اللہ صلعم ہی کا کیا ہے اس لئے کہ اقتدار ابنیاء سابقین بسید المرسلین تو معلوم ہی ہوچکا پھر دعویٰ معبودیت حضرت عیسیٰ علیہ السلام اس بات پر شاہد ہے کہ حضرت عیسیٰ بہ نسبت حضرت اقدس سید عالم صلعم نائب خاص ہین اس لئے کہ یہان خداوند کریم رسول اللہ صلعم کے حق مین سورہ جن مین بخطاب عبد اللہ یون فرماتے ہین وانہ لما قام عبد اللہ یدعوہ کادوا یکونون علیہ لبدا فرق ہے تو یہ ہے کہ وہان خود حضرت عیسیٰ مخبر و مظہر ہین اور یہان جناب باری مخبر عبدیت حضرت اقدس صلعم ہین سو دیکھ لیجئے کہ خبر عیسوی کو خبر خداوندی سے کیا نسبت ہے غرض منصب خاص

محمدی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم بھی عبدیت مطلقہ ہے جو تمام مقامات ایمانی سے بانوجہ بالا ہے کہ وہ عبودیات خاصہ مندرجہ تحت عبدیت مطلقہ ہیں مقامات مستقلہ نہیں پھر اسی منصب میں حضرت عیسٰی شریک ہیں سو بعد یاد آوری وساطت عرضی رسول اللہ صلعم در بارہ نبوت یوں ثابت ہوتا ہے کہ حضرت عیسٰی نائب خاص محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں اور شاید یہی وجہ ہے کہ حسب ارشاد آیہ ہدایت بنیاد واذ قال عیسی ابن مریم یا بنی اسرائیل انی رسول اللہ الیکم مصدقا لما بین یدی من التوراۃ ومبشرا برسول یاتی من بعدی اسمہ احمد منصب بشارت آمد آمد سرور انبیاء علیہم السلام پر مامور ہوئے گویا حضرت عیسٰی اور انکے اتباع کو آپکے حق میں مقدمۃ الجیش سمجھیے چنانچہ انجام کار شامل حال امت محمدی صلعم ہوکر غنیم اکبر دجال موعود کو قتل کرنا زیادہ تر اسکا شاہد ہے اس لئے کہ وقت اختتام سفر ومقابلہ غنیم وبغاوت سپاہیان مقدمۃ الجیش بھی شریک لشکر ظفر پیکر ہو جاتے ہیں جب اس مضمون کے قبض وبسط سے فراغت پائی تو اب لازم یوں ہے کہ ایک یا دو باتیں مناسب مقام سناکر آگے چلیے مومنان نافرمان اور عاصیان باایمان کی حقیقت کی تحقیق بھی اسی قاعدہ مسطورہ سے متصور ہے تفصیل اسکی یہ ہے کہ آثار متضادہ کا صدور ملکہ واحدہ سے ممکن نہیں بالضرور دو ہی ملکہ متضادہ بھی چاہییں سو مومنان نافرمان سے بالیقین افعال نیک وبد صادر ہوتے ہیں اور نیک وبد میں تقابل تضاد ہے ان دونوں اثروں کے ملکوں میں بھی تضاد ہی ہوگا اور ظاہر ہے کہ مصدر افعال حسنہ ملکہ ایمان ہے اس لئے مصدر افعال سیئہ ملکہ کفر ہوگا اس صورت میں کفار اور مومنان بدکردار میں فقط فرق کمی بیشی ملکہ کفر وایمان کا ہوگا سو جسمیں ملکہ ایمان غالب ہوگا وہ مومن کہلائیگا اور جسمیں ملکہ کفر غالب ہوگا وہ کافر کہلائیگا اور اسکی ایسی مثال ہوگی جیسے ترکیبات عنصری اور امزجہ نسخہائے مرکبہ میں اجسام مرکبہ عناصر متضادۃ الآثار سے اور نسخہائے مرکبہ ادویہ مختلف التاثیر سے مرکب ہوتے ہیں اور پھر باینہمہ باعتبار جزو غالب گرم مزاج یا سرد مزاج کہتے ہیں بالجملہ جیسے ماہیت کفار میں جزو ایمانی فیض نبوی صلعم تھا ملکہ کفر ومعصیت جو اخرجہ مومنین میں ثابت ہوتا ہے رشاشہ دجال ہوگا واللہ اعلم وعلمہ اتم واحکم اب دوسری عرض یہ ہے کہ حسب بیان بالا اہل ایمان میں ایمان لازم ماہیت ہے علی ہذا القیاس کفر لازم ماہیت اہل کفر ہے اور انسان باعتبار کفر وایمان دو نوع متباین ہے اور اس طور پر معنی ہدی للمتقین اور ہدی وبشری للمومنین یا ان اعدلکم الکافرین بھی دلنشین ہو جاتے ہیں اور تاویل صائرین الی التقوی یا الی الایمان یا الی الکفر کی ضرورت نہیں ہوتی کیونکہ اس صورت میں متقین بالقوہ اور مومنین بالقوہ اور کافرین بالقوہ مراد ہونگے اور اطلاق ایسا ہوگا جیسے

شجاع بالقوہ اور سخی بالقوہ کو ہر دم شجاع و سخی کہا کرتے ہیں یعنی جیسے قبل ظہور آثار شجاعت و سخاوت اطلاق شجاع و اطلاق سخی درست ہے اور یہ اطلاق حقیقی ہے مجازی نہیں ایسے ہی اطلاق اشیاء معلومہ ہونی کا فرد متقی و فاسق باعتبار ملکہ و قوت واقف حال کو درست ہے سو طلاے زیادہ اور کون واقف حال ہوگا اور نیز اسی طور پر لیبلوکم ایکم احسن عملاً اور سوا اسکے اور اسی قسم کی آیتوں کے دیکھنے کے بعد یہ شبہ انشاءاللہ رفع حال نہوگا کہ آزمائش کے لئے ایک وجود سابق چاہیئے اور یہاں اچھے برے عملوں کا پہلے سے کچھ پتا ہی نہیں بالجملہ جیسے وقت تحریک غضب شجاعت وغیرہ ظہور ملکہ شجاعت و غضب ہوتا ہے حدوث غضب و شجاعت نہیں بلکہ حدوث آثار غضب و شجاعت ہے یا جیسے بعد امتحان طلبہ استعداد طلبہ ظاہر ہوتی ہے پیدا نہیں ہوتی یا کسوٹی پر لگانے سے چاندی سونے کا چاندی سونا ہونا ظاہر ہوتا ہے اسوقت چاندی سونا چاندی سونا بنتا نہیں ایسے ہی وقت تحریک ایمان و تقوے و کفر وغیرہ جو کچھ ہوتا ہے اسکو اثر ایمان و تقوی و کفر و فسق سمجھیئے عین ایمان و تقوی و کفر و فسق نہ سمجھیئے ظہور آثار ایمان و کفر وغیرہ خیال فرمایئے حدوث ایمان و کفر وغیرہ خیال نفرمایئے اسکے بعد پھر اصل مطلب کی طرف رجوع کرتے ہیں جب بوجہ قشابیت معلومہ ابوت روحانی حضرت سید عالم صلعم بہ نسبت ارواح مومنین امت ثابت ہوگئی تو اب جملہ وازواجہ امہاتہم کا عطف اسپر ایسا چسپاں ہوگیا کہ کیا کہیئے اور حرمت ازواج مطہرات قطع نظر اسکے کہ حضرت سرور کائنات علیہ الصلوٰۃ موصوف بحیات ہیں اور آپ کا نکاح اسوجہ سے منقطع ہی نہیں ہوا جو دوسروں کیلئے حلت کی کوئی صورت ہو اسوجہ سے بھی بجائے خود ہے کہ آپ مومنین کے والد روحانی ہیں اور ہر والد جسمانی کی منکوحات کی حرمت مصرح و مسلم ہے اعنی بحکم ولا تنکحوا ما نکح آباءکم منکوحات والد جسمانی کی حرمت میں کچھ کلام نہیں وہ منکوحات مخاطبین کی والدہ ہوں یا غیر ہوں غرض جب والد جسمانی کی یہ رعایت ہے کہ ان کی والدہ کو والدہ ہی ہے اور منکوحات الاباء بھی انپر حرام ہیں تو منکوحات والد روحانی تو اس سے زیادہ حرام و محترم ہونگی باقی رہی یہ بات کہ منکوحات والد جسمانی تو سب کی سب حرام ہوویں مدخولہ ہوں یا نہوں اور منکوحات والد روحانی میں مدخولہ ہا کی تخصیص کی گئی اور غیر مدخولہ ہا حلال رہیں حالانکہ تفاوت مراتب ابوتین اس بات کو مقتضی تھا کہ اگر یہ فرق ہوتا تو برعکس ابوت جسمانی میں ہوتا سو اس کا جواب انشاءاللہ چند اوراق کے بعد آتا ہے بالفعل قابل عرض اور مضامین ہیں ادھر کان رکھیئے اور مضامین مسطورہ سے سینہ بھریئے کہ اس ناکام ہیچمدان نے بعد تسوید تقریر ابوت نبوی صلعم جو جملہ وازواجہ امہاتہم اور جملہ النبی اولی

بالمومنین من انفسہم سے محض بہدایت خداوندی ثابت کیا تھا بغرض اطمینان وتصدیق مولانا ومخدومنا موثق
طریقت زیب شریعت مولانا رشید احمد گنگوہی سلمہ اللہ تعالیٰ وادام فیوضہ کی خدمت میں عرض کی تو
یوں ارشاد فرمایا تفسیر مدارک میں ہے کہ ایک قراءۃ میں مابین جملتین یعنی جملہ النبی اولی بالمومنین من انفسہم
اور جملہ وازواجہ امہاتہم ایک اور جملہ وہو اب لہم بھی ہے اس بات کے سننے سے کیا عرض کروں کہ کسقدر
شادمانی ہوئی یہ ہیچمدان تو تصدیق مسطورہ ہی کو غنیمت جانتا تھا اپنی یہ قدر منزلت دتھی کہ خود عالم بالا سے
میرے کلام کی تصدیق کیجائیگی لیکن الحمد للہ ثم الحمد للہ اس بات کو سنکر اطمینان ہو گیا پھر بنظر مزید اطمینان
مدارک وبیضاوی ومعالم کو دیکھا تو جو مولانا نے فرمایا تھا وہی نکلا بالجملہ جملہ النبی اولی بالمومنین من انفسہم جملہ
وازواجہ امہاتہم کے لئے بمنزلہ علت ہے اور جملہ وازواجہ امہاتہم اسکے لئے بمنزلہ معلول ہے اور جملہ وہو اب لہم کو
بھی ملحوظ رکھا جائے تو اول ثانی کیلئے علت یا ثانی اول کے لئے تفسیر ہے چنانچہ تقاریر گذشتہ سے اس بیان
کی تصدیق واضح ہے پھر جملہ وازواجہ امہاتہم جملہ وہو اب لہم پر متفرع یعنی یہ علت ہے تو وہ معلول ہے
اب ناظرین اوراق کی خدمت میں یہ عرض ہے کہ رسول اللہ صلعم کی حیات کا ذاتی ہونا تو بوجہ ابوت رسول اللہ
صلعم جو لوازم مشائیت روحانی سی ہے ثابت ہو گیا اور وہ جو ہمنے دعویٰ کیا تھا کہ اگر موافق اقوال مشہور حرمت
ازواج مطہرہ ثمرۂ امومت ازواج مطہرات ہے نتیجہ حیات سرور کائنات نہیں تب بھی کچھ حرج نہیں کیونکہ
امہات المومنین ہونا ازواج کا خود ثمرۂ حیات ہے چنانچہ بخوبی مدلل ہو گیا مگر یہ بات ابھی موجب دل پاش پاش
ہے کہ حرمت ازواج مطہرہ رضی اللہ عنہن اور عدم توریث اموال نبوی صلعم اور سلامت اجساد انبیاء علیہم السلام
موافق تحقیق گذشتہ فقط مضامین مذکورہ بالا سے موجہ ومدلل نہیں ہو سکتے وجہ اس کی یہ ہے کہ تحقیقات مشار
الیہا سے فقط ضرورت ودوام حیات روحانی حضرت حبیب ربانی صلعم ثابت ہوتی ہے اور دعاوی مذکورہ
حیات جسمانی کے ثبوت پر موقوف ہیں اس لئے گذارش ہے کہ واقعی قدر مذکور دعاوی مذکورہ کے اثبات کے لئے
کافی نہیں اور میں نے بھی اب تک یہ دعویٰ نہیں کیا کہ یہ تقریب تام ہے مگر اسکو کیا کیجئے مطالب مذکورہ بے
مقدمات مسطورہ ثابت ہی نہیں ہو سکتے تھے اس لئے بطور تمہید اول جو کچھ مسطور ہوا مسطور ہوا بعد تمہید
مقدمات مسطورہ اور مقدمات ضرور یہ معروض ہیں کان لگا کر سنئے کہ موت وحیات میں تقابل کا انکار تو ہو
ہی نہیں سکتا اگر کلام ہو تو تعیین تقابل میں کلام ہو سو تقابل تضائف اور تقابل ایجاب وسلب تو اجگہ بن نہیں
سکتا ہو نہ ہو تقابل تضاد یا تقابل عدم وملکہ ہو تقابل تضائف کے نہونے کی تو یہ وجہ ہے کہ حیات کا تعقل

موت پر موقوف نہین اگر تقابل تضائف ہوتا تو طرفین کا تعقل ایک دوسرے پر موقوف ہوتا اور تقابل ایجاب سلب ہوتو یہ معنی ہوں کہ موجودات مین کوئی چیز ایسی نہو جسپر حیات یا موت کا مواطات صادق نہ آئے سوا اول تو احیاء و اموات ہی ایسے ہین کہ انپر حیات و موت دونون صادق نہین آتے دوسرے جمادات وغیرہ پر حیات و موت چہوڑ حی و میت کا اطلاق بھی نہین کر سکتے چنانچہ ظاہر ہے ہان تقابل تضاد و تقابل عدم و ملکہ ہے اسمین بحسب ظاہر تو تقابل عدم و ملکہ غالب معلوم ہوتا ہے اور باعتبار اشارہ خلق الموت والحیٰوۃ الخ اور حدیث ذبح موت تقابل تضاد غالب معلوم ہوتا ہے کیونکہ مخلوقیت صفات موجودات اور وجودات مین سے ہے اعدام کو اس سے کیا سروکار بہرحال یہ دو احتمال ہین سوان مین سے جونسا احتمال مسلم ہو ہمارا مطلب انشاء اللہ نکل آئے گا ہان یون سمجھکر کہ جہل سے علم بہتر ہے ہم بھی شاید مناسب دیکہکر اس باب مین کچھ اشارہ کر جائین بالجملہ مابین موت و حیات تقابل تضاد ہو یا تقابل عدم و ملکہ بہرحال ہرچہ بادا باد رسول اللہ صلعم اور مومنین کی موت مین بھی مثل حیات فرق ہے۔ ہان فرق ذاتیت و عرضیت مقصود نہین وجہ اس فرق کی وہی تفاوت حیات ہے یعنی حیات نبوی بوجہ ذاتیت قابل زوال نہین اور حیات مومنین بوجہ عرضیت قابل زوال ہے اس لئے وقت موت حیات نبوی صلعم زائل نہوگی ہان مستور ہو جائیگی اور حیات مومنین ساری یا آدہی زائل ہوجاویگی سو در صورت تقابل عدم و ملکہ اس استتار حیات مین رسول اللہ صلعم کو تو مثل آفتاب سمجھئے کہ وقت کسوف قمر بے اوٹ مین جسب مزعوم حکما اس کا نور مستور ہوجاتا ہے زائل نہین ہوتا یا مثل شمع چراغ خیال فرمائیے کہ جب اسکو کسی ہنڈیا یا مٹکے مین رکہکر اوپر سے سرپوش رکہدیجئے تو اسکا نور بالبداہۃ مستور ہو جاتا ہے زائل نہین ہوجاتا اور دربارہ زوال حیات مومنین کو مثل قمر خیال فرمائیے کہ وقت خسوف اسکا نور زائل ہوجاتا ہے فقط وہ صقالت و صفائی اصلی باقی رہجاتی ہے یا مثل چراغ سمجھئے کہ گل ہوجانے کے بعد اسمین نور بالکل نہین رہتا البتہ روغن یا فتیلہ یا کسیقدر تھوڑی دیر تک سر فتیلہ مین آتش باقی رہجاتی ہے اور در صورت تقابل تضاد رسول اللہ صلعم کے استتار حیات کو ایسا سمجھئے جیسے معمولی برودت آب سرد گرم کرنیکے وقت حرارت آتش سے دبجاتی ہے اور زوال حیات مومنین کو ایسا سمجھئے کہ خاک و پتھر و چوب وغیرہ اول کسی وجہ سے مثل نزول برف وغیرہ سرد ہون پھر بوجہ حرارت آفتاب یا استعمال نار گرم ہوجائین آب سرد کی سردی معمولی جو وقت نہونے اسباب حرارت کے ہوتی ہے آگ سے گرم کرنیکے بعد زائل نہیں ہوجاتی

البتہ زیر پردۂ حرارت مستور ہوجاتی ہے ورنہ زوال محض ہو تو یہ برودت معمولی پھر صفت ذاتیہ نہوگی صفت عرضیہ ہوگی جسکے لئے کوئی موصوف بالذات سوا ذات آب ضرور ہے کیونکہ ہر بالعرض کے لئے ایک موصوف بالذات واجب ہے مگر ہم دیکھتے ہین کہ برودت معمولی کے لئے کوئی سبب خارجی نہین بلکہ بعد مفارقت اسباب حرارت عارضہ مثل نار و آفتاب جو پھر برودت ہی عائد حال آب ہوتی ہے اس سے صاف یہ بات روشن ہے کہ یہ صفت کسی سبب خارجی سے حادث نہین ہوتی اقتضائے ذات آب ہے اور خاک پتھر چوب وغیرہ میں ظاہر ہے کہ دونون حالتین خارج ہی سے آئی ہین خداداد ہین خانہ زاد نہین ایک جاتی ہے تو دوسری اُسکی جگہ آجاتی ہے اور اگر اس مثال میں دربارہ انطباق حال کچھ خلجان ہے تو ہم اول تو آب سردہی کو پیش کرتے ہین بایں شرط کہ اول بوجہ برف وغیرہ حالت اصلیہ سے زیادہ بارد ہو اور پھر بوسیلہ آتش وغیرہ حالت اصلیہ سے زیادہ گرم کرلین یا اول بوجہ آتش وغیرہ اسباب حرارت حد اصلی سے زیادہ گرم ہو اور پھر بوسیلۂ برف مثلاً حد اصلی سے زیادہ سرد کرلین ان دونون صورتون مین ظاہر ہے کہ دونون کیفیتین جیسے باہم متضاد ہین ایسے ہی دونون اصلی نہین دونوں کی دونون عرضی ہین۔ بوسیلہ اسباب خارجہ جنمین یہ صفتین بالذات پائی جاتی ہین آب مذکور مین بالعرض آجاتی ہین اور بوجہ تضاد مذکور مجتمع نہین ہوتین ایک زائل ہولیتی ہے تب دوسری کیفیت اُسکے قائم مقام ہوتی ہے دوسری اور مثالین بہت ہین کپڑا چاندی بذات خود سپید ہین اور شنجرف سونا بذات خود سرخ ہین نیل بذات خود نیلا ہے اور زعفران وغیرہ بذات خود زرد ہین انہین سے بعض اشیاء پر اور رنگ چڑھا لیتے ہین چاندی پر سنہرا جھول اور سفید کپڑے کو کسی رنگ مین رنگ لیتے ہین اور سونے پر روپیلا جھول دیکر رنگ اصلی چھپا دیتے ہین ان صورتون مین کسی عاقل کے نزدیک اشیاء معلومہ کا رنگ اصلی جدا نہین ہوجاتا ہان اس مین بھی کچھ شک نہین کہ عارضی رنگون کے نیچے چھپ جاتا ہے اور اگر انہین الوان عارضہ کو بوسیلۂ آب یا سوہان وغیرہ جدا کر کے سوائے الوان اصلیہ کے اور کوئی رنگ مثل رنگ زائل اشیاء مذکورہ پر چڑھا دین کپڑے کو کسی اور رنگ مین رنگ لین اور چاندی سونے پر اول جھول کو رپت کر دوسرا کوئی اور جھول کرلین تو بیشک لون اول زائل ہوجاویگا اور رنگ ثانی اُسکے قائم مقام ہوجاویگا اب بعد اسکے کہ کیفیت استتار و زوال حیات دلنشین ہوگئی ہم کچھ اور آگے بڑھتے ہین اور مضامین باقیہ ضرور یہ کو عرض کرتے ہین اہل عقل مین سے کسی کو اسمین تامل نہوگا کہ حیات اولاد بالذات صفات روح مین سے ہے اور ثانیاً و بالعرض بوسیلہ تعلق

معلوم الوجود مجہول الکیفیت جو روح کو اپنے بدن کے ساتھ حاصل ہے حیات روحانی جسم عنصری پر عارض ہوجاتی ہے ورنہ جسم بذات خود موصوف بالحیاۃ نہین بلکہ مثل آب گرم کہ بوسیلہ آتش گرم ہوکر تاوقت مجاورت و مقارنت آتش گرم رہتا ہے جسم عنصری بھی بوجہ تعلق روحانی زندہ ہوکر تاوقت مجاورت روح زندہ رہتا ہے پھر جیسے پانی بعد زوال مجاورت و مقارنت مذکورہ شیئاً فشیئاً ٹھنڈا ہوکر اپنی حالت اصلیہ پر آجاتا ہے بدن حیوانی بھی بعد زوال تعلق مذکور شیئاً فشیئاً اپنی حالتین بدلکر جمادیت اصلیہ پر آجاتا ہے خیر حیات کا بہ نسبت روح اصلی ہونا اور بہ نسبت بدن عرضی ہونا تو ظاہر ہوگیا اب اسکی تحقیق چاہیے کہ موت اول کس کی صفت ہے اور پھر کس پر عارض ہوتی ہے سو مخدوم من اول تو خداوند کریم ارشاد فرماتے ہیں وماکان لنفس ان تموت الخ اور کل نفس ذائقۃ الموت ان دونون آیتون مین انتساب موت الی النفس ہے جس سے نفس یعنی روح کا معروض موت ہونا صاف آشکارا ہے دوسرے تقابل مین اتحاد محل معتبر ہے سو ارواح و اجسام دونون کی حیات کے مقابلہ مین ایک موت بھی ہوگی فرق ہوگا تو یہی ہوگا کہیں موت ساتر حیات ہوگی کہین رافع و مزیل ہو ہان اجسام مومنین امت کی موت کے لئے بھی کچھ ضرورت نہیں کہ اول عروض موت روحانی یا زوال حیات ارواح ہوا ہے بلکہ انقطاع تعلق معلوم ہی کافی ہے چنانچہ ظاہر ہے قمر مشرق سے مغرب کو جاتا ہے اور اس حرکت مین ایک قطع زمین سے تعلق پیدا ہوتا ہے تو ایک قطع سے زائل بھی ہوتا ہے کچھ تو بوجہ کرویت ارض یہ بات ضرور ہے اور کچھ بوجہ حیلولت در و دیوار و ابر و غبار یہ بات پیش آتی ہے سو قطعات زمین کا بے نور ہوجانا اس صورت مین ویساہی ہے جیسا وقت خسوف تام پر وقت خسوف اول یہ صدمہ بے نوری قمر کو پہونچتا ہے پھر اُسکے باعث قطعات زمین بے نور ہوجاتے ہین اور در صورت زوال تعلق دامن حال قمر تک کوئی صدمہ نہین پہونچتا البتہ قطعات زمین بے نور ہوجاتے ہین رہا جسد اطہر حضرت ساقی کوثر صلعم سو ہر چند اُس کی موت کی بھی دو صورتین ہین ایک تو وہی عارض موت دوسرے زوال علاقہ روح اقدس و جسد مقدس صلعم بالجملہ انفکاک علاقہ فیمابین روح پاک و جسد مصفی ممکن ہے اور کیون نہو جو حادث ہے اسکا زوال بھی ممکن ہے اور اسکا عدم بھی وجود کے برابر مرتبہ امکان مین رکھتا ہے لیکن عالم اسباب مین کسی سبب کے ساتھ ارتباط سببیت نہین یعنے جیسے عالم اسباب مین تنویر ارض و سما کے لئے شمس و قمر احراق اجسام عرضی کے لئے آتش حرارت پر در تبرید کے لئے آب تسکین خاطر کے لیے جواب باصواب خدائے مسبب الاسباب نے بنایا ہے اس طرح قطع علاقہ روح اطہر حضرت ساقی کوثر صلعم کے لئے کوئی سبب نہین بنایا وجہ مطلوب ستم

تو یعنے روح کو بدن کے ساتھ تعلق بغرض تکمیل روح ہے رفتار و گفتار داد و دہش مثل ابصار و استماع سب اسی پر موقوف ہین غرض بغرض اتمام فاعلیت . . . . . تکمیل مؤثریت تعلق بدن کے روح کو ایسی طرح حاجت ہے جیسے
بغرض کتابت کاتب کو قلم کی ضرورت ہے یا نجار کو تیشہ وغیرہ کی حاجت ہے اگر یہ آلہ بدن نہو تو روح اپنے تمام اعمال و افعال مین مثل معذوران بے دست و پا معذور رہے بالجملہ مقصود بالذات علاقہ بدنی سے اتمام فاعلیت ہے اور انفعال اگر پیش آجائے مثلاً اگر کوئی شخص بوسیلہ بدن کسی ضارب کا مضروب ہوجائے تو یہ غرض اصلی نہین اور زیادہ توضیح منظور ہے تو سنئے کمالات کی دو قسمیں ہیں ایک کمال علمی دوسرا کمال عملی کمال علمی بذات خود مقصود نہین بذات خود اگر مقصود ہے تو کمال عملی ہے ہان حصول کمالات عملی بے وساطت کمال علمی متصور نہین اسلئے تکمیل علمی بھی مقصود و مطلوب ہوجاتی ہے چنانچہ خدا کی معرفت بغرض خوف و شوق مطلوب ہے اور خوف و شوق بغرض امتثال امر اور ہر علوم شریعت و طریقت کا بغرض عمل مطلوب ہونا ظاہر و باہر ہے
بایں ہمہ خداوند تعالیٰ شانہ کلیۂ ارشاد و ما خلقت الجن والانس الا لیعبدون و ما امروا الا لیعبدوا اللہ مخلصین لہ الدین خود اس بات کا گواہ ہے کہ مطلوب بالذات عمل ہے نہ علم دوسرے ان اکرمکم عند اللہ اتقٰکم وغیرہ آیات سب اسی جانب مشیر ہین علاوہ بریں عامل بے علم کا محمود خلائق ہونا اور عالم بے عمل کا مطعون عالم ہونا بھی جانتے ہین پھر دیکھئے اس سے کیا نکلتا ہے غرض یہ امر بدیہی ہے کہ علم آلہ عمل ان سب سے زیادہ یہ ہے کہ اس تعلق کا ثمرہ بدن کے حق میں فقط حیات جسمانی ہے اور حیات فقط بغرض عمل مطلوب ہے چنانچہ فرماتے ہین خلق الموت والحیوۃ لیبلوکم ایکم احسن عملا جملہ لیبلوکم ایکم احسن عملا سے صاف ثابت ہے کہ عمل اصل ثمرہ حیات ہے اور مطلوب بالذات ہے سو حیات کا عمل میں موثر ہونا تو محتاج بیان نہین رہی موت اُسکا خوف اور پھر ایمان بعث جیسا باعث امتثال امر ہے ایسا اور کوئی امر نہیں اسوجہ سے رسول اللہ صلعم نے بھی ارشاد فرمایا ہے
اکثروا ذکر ہاذم اللذات الموت بالجملہ حیات اصلی منشاء اعمال اور مبداء اعمال ہے بالذات اعمال کو مقتضی اور اعمال کے لئے مادہ قریب ہے اور موت بالذات تو مانع عمل ہے پر بالتبع مقتضی اعمال ہوجاتی ہے چنانچہ مذکور ہوا اسوقت حاصل حیات قدرت ذاتی علی الاعمال اور حاصل موت عجز عن الاعمال ہوگا یعنے قدرت عملیہ اور قوت اختیاریہ کا رک جانا ہوگا اور مورد حیات و موت اصل مین قوت عملی اور قدرت اختیاری ہوگی چنانچہ آیت اللہ یتوفی الانفس حین موتہا والتی لم تمت فی منامہا فیمسک التی قضی علیہا الموت و یرسل الاخری الی اجل مسمی بھی بالالتزام اس دعوی کی مصدق ہے اس لئے کہ امساک و ارسال جیلوں حرکت کو

بالجملہ حیات وموت امساک وارسال قوت عملی ہے قوت علمی کا مقتضی نہیں سو نفس میں بجز حرکت اور کیا ہوتا ہے اور موت پر موقوف سمجھتے ہیں اسجگہ سے صاف یقین ہیں اگرچہ اہل ظاہر بقاء علم وزوال علم کو حیات اور موت پر موقوف سمجھتے ہیں اسجگہ سے صاف یہ بات ظاہر ہوگئی کہ ادراک ثواب و عقاب قبر ان ذوات کے لئے مسلم ہوگیا ہوگا مگر مقصد ملحوظ خاطر ناظران اوراق رہے کہ جس حیات کا ثمرہ عمل ہے وہ حیات بالفعل ہے اعمال روحانی اور افعال قلوب کے لئے حیات روحانی بالفعل چاہیئے اور اعمال جسمانی کے لئے حیات جسمانی بالفعل لازم ہے باقی حیات روحانی بالقوہ جو عین قوت عملیہ ہے اور حیات جسمانی بالفعل جو تعلق قوت عملیہ مذکورہ بالبدن ہے اور چیز ہے ان مراتب بالفعل کے زوال سے ان مراتب بالقوہ کا زوال لازم نہیں آتا جو یہ شبہہ ہو کہ عجز عن الاعمال عدمی ہے سو اگر یہی عجز حقیقت موت کی تو یہ بات تو رسول اللہ صلعم کی نسبت بھی واجب التسلیم ہوگی پھر وہ دعویٰ حیات روحانی و جسمانی کیونکر ثابت کیجئے گا علاوہ بریں عجز اصلی اور ہے اور عجز خارجی اور یہاں تو بوجہ عروض امر خارجی کہ حقیقت میں اسی کو موت بضد تضاد موت کہنا چاہیئے نہ اس عجز کو یہ عجز لازم آجاتا ہے تو جیسے کسی زور آور کے دبا لینے سے کمزوروں سے بعض افعال صادر نہیں ہوسکتے اور بظاہر عاجز سمجھے جاتے ہیں اور وہ مردہ نہیں کہلاتے ایسے ہی رسول اللہ صلعم اور انبیاء کرام کو بوجہ عروض موت یا عدم اسباب ارسال باعتبار خارج عاجز سمجھئے اور میت سمجھئے باعتبار اصل حقیقت عاجز اور میت خیال نفرمایئے جب یہ مقدمہ ممہد ہوچکا تو بغور سنیئے کہ تعلق کی دو قسمیں ہیں ایک تعلق فعلی اور فاعلی اور دوسرا تعلق انفعالی اور منفعلی مثلاً نور کا تعلق آفتاب کے ساتھ فعلی ہے اور آفتاب کا تعلق نور کے ساتھ فاعلی ہے اور زمین وغیرہ کے ساتھ اسی نور کا تعلق انفعالی ہے اور زمین وغیرہ کا تعلق اسی نور کے ساتھ منفعلی ہے یا مثلاً نور کا تعلق شمع وچراغ کے ساتھ فعلی اور چراغ وشمع کا تعلق اسی نور کے ساتھ فاعلی اور زمین وغیرہ کے ساتھ اسی نور کا تعلق انفعالی اور زمین وغیرہ کا تعلق اسی نور کے ساتھ منفعلی ہے اور یہ قاعدہ ہے اور پہلے بھی اسکی طرف اشارہ گذرا کہ فاعل ومنفعل کے بیچ میں کوئی شے حائل وحاجب ہوتی ہے تو وہ شے مانع تعلق انفعالی ومنفعلی ہوتی ہے کیونکہ خود قائم مقام منفعل ہوجاتی ہے اور منفعل ہوجاتی ہے پر مانع تعلق فعلی وفاعلی نہیں ہوتی اس طرف شان وحدہ لاشریک لہ ہوتی ہے اور کیوں نہو خداوند خالق کو جمیع قویٰ افعال اور انفعال کے ساتھ تعلق فاعلی ہے اور ان مبادی اور قویٰ اور افعال کو اسکے ساتھ تعلق فعلی ہے سو جس کو یہ شان میسر آتی ہے اسکے لئے بقدر مرتبہ شان وحدہ لاشریک لہ بھی حاصل ہوجاتی ہے مثلاً اگر کوئی جسم قابل تعلق نور آفتاب اور زمین یا شمع وچراغ اور زمین کے مابین حائل ہوتا ہے تو وہ مانع تعلق انفعالی نور اور مانع تعلق

منفعل زمین ہوتا ہے یعنی اُس تعلق کو زمین سے چھین کر اپنے تصرف میں لے آتا ہے آفتاب و شمع و چراغ کے ساتھ نور مذکور کو جو تعلق تھا وہ تعلق بدستور رہتا ہے اُس میں کچھ فرق نہیں آتا بلکہ تعلق مذکور اور قوی ہو جاتا ہے اس لئے کہ منفعل اول کی نسبت منفعل ثانی یعنے حائل و حاجب فاعل سے قریب ہوتا ہے اور نور مذکور کو آپ جانتے ہیں جتنا روکتے جاؤ فاعل ہی کی طرف کو ہٹتا آتا ہے اگر چراغ کو کسی چھوٹی سی ہنڈیا میں بند کر دیجے تو وہ نور منتشر جو پہلے دور دور تک پھیلا ہوا تھا متداخل و مندمج ہو کر فقط ہنڈیا ہی میں سما جاتا ہے اور شعلہ چراغ سے سطح داخل ہنڈیا تک نور شدید ہو جاتا ہے سو گو سطح ہنڈیا ہی اس صورت میں بہ نسبت اس حال کے کہ نور کا کوئی روکنے والا نہو تا زیادہ روشن ہوگی مگر شعلہ چراغ کی سطح کے متصل بھی نور بہ نسبت سابق شدید ہوگا اور اگر بالفرض کوئی چیز ما بین فاعل و منفعل حاجب و حائل تو نہو پر شرائط انفعال مفقود ہو جائیں مثلاً تقابل و تحاذی فوت ہو جائے یا منفعل معدوم ہو جائے تو اسوقت گو تعلق اول شدید و مستحکم نہو پر زوال و نقصان بھی متصور نہیں ان سب مضامین کے بعد یہ عرض ہے کہ حیات و موت تو حسب تحقیق سابق ارسال و امساک قوت عملی کا نام ہوا اور تعلق حیات بالبدن تعلق فعلی و فاعلی ہے چنانچہ پہلے عرض خدمت کر چکا ہوں تو اس صورت میں مانع تعلق قوت عملیہ بالاعمال تو متصور ہوگا پر منع تعلق قوت عملیہ بالبدن جو مبدء افعال اور منشاء حیات ہے متصور نہیں ہاں اگر تعلق. . . . .

. . . . گو قوت عملیہ کا بدن کے ساتھ تعلق فعلی و فاعلی نہو بلکہ تعلق انفعالی اور منفعلی ہی ہو تو اسوقت گو بجہت فعل و فاعل قوت مذکورہ کے تعلق کا ارتفاع ممتنع ہو پر بجہت انفعال و منفعل متصور ہے سو یہ بات حیات جناب سرور کائنات صلعم کے ساتھ تو متصور نہیں کیونکہ آپ کی حیات مستعار نہیں کسی دوسرے کا طفیل نہیں پر بہ نسبت حیات امت البتہ ممکن ہے کیونکہ حیات روح مبارک صلعم کو موافق مقتضائے تمہیدات سابقہ ابدان مومنین کے ساتھ تو تعلق انفعالی و منفعلی ہے اور آپ کے بدن اطہر کے ساتھ تعلق فعلی و فاعلی ہے اور بنا ء حیات و موت قوت عملیہ پر ہے اور وہ قوت آپ میں ذاتی اور سوا آپ کے اوروں میں عرضی ہے سو اس کو اگر ابدان مومنین کے ساتھ تعلق ہوگا تو لاجرم رسول اللہ صلعم کے اعتبار سے انفعالی اور افعال کے اعتبار سے فعلی ہوگا اور اس حیات سے ابدان مومنین کی ایسی مثال ہوگی جیسے آئینہ کہ ادھر سے آفتاب کے مقابل اور ادھر زمین وغیرہ سے آمنا سامنا سو جیسے آئینہ اور زمین کے بیچ میں کوئی چیز حائل ہو جائے تو پھر نور خالص سارا کا سارا آئینہ کی طرف سمٹ جاتا ہے

زمین کی طرف آدمار ہے نہ تنہائی اور اگر کوئی چیز آفتاب اور آئینہ کے مابین حائل ہوتی ہے تو پھر دونو آئینہ سے چھوٹ کر سارا کا سارا آفتاب کی طرف ہو لیتا ہے مگر درصورتیکہ جسم حائل مابین آفتاب و آئینہ حائل ہو تو پھر فقط آئینہ ہی بے نور نہیں ہوتا زمین بھی بے نور ہو جاتی ہے سو اگر موت امر وجودی ہے اور موت و حیات مین باہم تقابل تضاد ہے اور یہی حق معلوم ہوتا ہے چنانچہ آیات و احادیث اسپر دال ہیں تو پھر موت مومنین کی تو یہ صورت ہوگی کہ مابین روح نبوی صلعم اور مابین معروضات ارواح مومنین جنکی تسلیم سے موافق تحقیقات سابقہ چارہ نہیں وہی امر وجودی حائل ہو جائے اور تعلق حیات نبوی صلعم جو معروضات مذکورہ کے ساتھ انفعالی تھا منقطع ہو جائے اور اسوجہ سے وہ تعلق فعلی بھی جو ابدان کے ساتھ حاصل تھا مقطوع ہو جائے اور موت حقیقی ظہور مین آئے اور اگر موت امر عدمی ہے اور باہم تقابل عدم و ملکہ ہے تب اُسکا انجام یہی ہوگا کیونکہ انفکاک تعلق انفعالی جو مابین روح مقدس حضرت سید ابرار صلعم اور معروضات ارواح مومنین حاصل ہے ضرور ہے مگر بہرطور تقابل تضاد ہو یا تقابل عدم و ملکہ انفکاک علاقہ انفعال حیات و منفعلی معروضات جسم کے بیجان ہو جانے کو مستلزم ہے کیونکہ معروضات مذکورہ اگر خود اجسام ہین تب تو حال ظاہر ہے اسوقت مثال انفعال و فعل و فاعلی و منفعلی نور آئینہ سراپا منطبق ہے اور اگر معروضات مذکورہ سوا اجسام کے اور کچھ ہین اور یہی حق معلوم ہوتا کس لئے کہ ثبوت ارواح پہلے سے ثابت معلوم ہوتا ہے تب بیش برین نیست کہ قوت عملیہ روح کو بدن کے ساتھ بھی ایک تعلق حاصل ہے مگر وہ تعلق فعلی ہے انفعالی نہین چنانچہ پہلے معروض ہو چکا اس صورت مین یہ تعلق فرع انفعال نہوگا بلکہ مثل تعلق نور جو آفتاب کے ساتھ حاصل ہے اول سے فعلی ہوگا سو اسمین ہمارا کیا نقصان ہے ہمارا مطلب تو یہ ہے کہ اگر تعلق حیات معروضات کے ساتھ نہوگا تو ابدان کے ساتھ بھی نہوگا کیونکہ تعلق کے لئے اول وجود متعلق ضرور ہے بالجملہ اس صورت مین اور بھی تخفیف تصدیع و تقلیل خلجان ہے مگر اس بنا پر یہ بات خوب روشن ہوگی کہ مابین روح اطہر حضرت سرور عالم اور جسد مطہر جناب رسالت مآب صلعم کسی حائل اور حاجب کی گنجائش نہین جو موت بمعنی انقطاع علاقہ حیات متصور ہو کیونکہ علاقہ روح و جسد حسب تحقیق تازہ فعلی ہے اور اس علاقہ کے انقطاع کی کوئی صورت نہین پھر مداخلت مانع و حاجب ہو تو کیونکر ہو اس صورت مین یہ فرق ہاتھ لگا کہ تعلق حیات و بدن نبوی صلعم قابل انفکاک نہین پھر موت جسمانی حضرت حبیب ربانی جو کسیطرح قابل انکار نہین بجز اسکے متصور ہی نہین کہ حیات مذکور زیر پردہ موت مستور ہو جائے

اور موت جسمانی حبیب ربانی صلعم مین بھی مثل موت روحانی آنحضرت صلعم استتار حیات بدستور مسلم رکھی جائے اور موت مومنین بآیت مرقومہ خواہ روحانی ہو خواہ جسمانی انقطاع علاقہ حیات ہو ہان یہ بات ممکن ہے کہ خداوند کریم اپنی قدرت کاملہ سے اس علاقہ فعلی کو بھی توڑ دے اس لئے کہ جیسے نور مقتضائے ماہیت آفتاب اپنی جسم کروی نہین ورنہ ہر کرہ یا ہر جسم نورانی ہوا کرتا بلکہ لازم وجود خارجی ہے ایسے ہی علاقہ فعلی حیات مذکور ممکن الانقطاع ہے لازم ماہیت نہیں رسول اللہ صلعم کے بدن مبارک کے حق مین لازم وجود خارجی اور دائم بدوام ذات الموضوع ہے اور مومنین کے ایمان کے حق مین محمول عرفیہ عامہ اعنی دائم بشرط انفعال اس لئے ممکن ہے کہ علاقہ روح وجسد نبوی صلعم بوجہ اور علاقہ روح وجسد مومنین بے زوال انفعال معروضات توڑ ڈالین مگر وعدہ الٰہی یہی ہے کہ علاقہ روح وجسد نبوی صلعم منقطع نہوگا چنانچہ ولا ان تنکحوا ازواجہ من بعدہ ابدًا بعد ملاحظہ اجازت عامہ جو درصورت موت ازواج آیۃ والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجا یتربصن بانفسہن اربعۃ اشہر وعشرا سے دربارہ نکاح متوفی عنہا زوجہا ثابت ہے اسپر دلالت کرتی ہے یعنی علی العموم آیۃ یتوفون منکم تو بعد عدت درصورت زوال حیات انقطاع نکاح پر شاہد ہے اور آیۃ ولا ان تنکحوا ازواجہ حرمت نکاح ازواج مطہرات پر الی الابد دال ہے بطور تطبیق کی بجز اسکے اور کیا صورت ہے کہ نکاح منقطع نہوا ہو اور بقاء نکاح بے بقاء علاقہ روح وجسد متصور نہین مگر اجازت نکاح ازواج شہداء اور تقسیم اموال شہداء بقدر میراث جو احادیث صحیحہ اور اجماع سے ثابت ہے انقطاع حیات پر دال ہے اور آیت کل نفس ذائقۃ الموت ذوق موت پر شاہد ہے سو یہ بات کہ انقطاع حیات بھی ہو اور ذوق موت بھی ہو جبھی متصور ہے کہ مابین حیات شہداء اور حیات نبوی صلعم جو معیار حیات مومنین ہے حجاب موت حائل ہو پھر حیات شہداء ہو تو یوں ہو کہ اس حجاب کو رفع کر کے چاہین تو یونہین رکھیں چاہین کسی اور بدن کے ساتھ چھوڑ دین اور بظاہر شہداء کے لئے یہی ہوتا ہے چنانچہ احادیث مشعرہ ادخال اجواف طیور خضر اور لفظ عند ربہم جو آیۃ لا تحسبن الذین قتلوا فی سبیل اللہ امواتا مین واقع ہے اس پر دال بھی ہین ورنہ اس سے بھی کیا کم کہ اول انفعال مذکور بھی زائل ہو جائے پھر نئے سرے ایجاد وانفعال کے بعد ابدان طیور خضر کے ساتھ علاقہ لگا دین اور یہی تعلق حیات شہداء کے لئے کافی ہے اور اس امر کی تسلیم سے تو چارہ ہو ہی نہین سکتا کہ تعلق مابین ارواح شہداء اور اجساد شہداء منقطع ہو جائے گو علاقہ فیمابین روح نبوی صلعم و ارواح شہداء جو سرمایہ حیات شہداء ہے بحال خود باقی رہے اور اسوجہ سے حیات روحانی تو زائل نہو پر حیات جسمانی شہداء

منقطع ہوجائے اور یہ انقطاع بوجہ انقباض و انقلاع روح ہو جسکے باعث حیات روحانی شہدا بوقت موت مشابہ حیات جسمانی انبیا بوقت موت ہو الغرض آیۂ کل نفس ذائقۃ الموت اور آیۂ لاتحسبن الذین الخ دونوں صحیح رہیں اور پھر انبیا و شہدا کی حیات میں تفاوت ہے یعنے شہدا میں بوجہ حیات روحانی بوقت موت جسم خاکی سے کچھ تعلق باقی نہ رہے اور اسوجہ سے حرمت ازواج اور سلامت اجساد اور عدم میراث لازم نہ آسکے لیکن ہرچہ باداباد بعد موت نہ ارواح شہدا کو ان ابدان کے ساتھ تعلق باقی رہتا ہے نہ ارواح اور مومنین کو اتنا فرق ہے کہ بمجرد انقطاع علاقہ جسد اول یا بعد چندے شہدا کی ارواح کو تو ابدان کے ساتھ تعلق پیدا ہوجاتا ہے اور اس حساب سے انکو حیات روحانی وجسمانی دونوں حاصل ہوجاتی ہیں اور باقی مومنین امت کیلئے اس نقصان کی کچھ مکافات نہیں کیجاتی بہرحال ابدان دنیا سے دونونکو کچھ تعلق نہیں رہتا پھر اشیا متعلقہ ابدان دنیوی سے تو تعلق کہاں جو انکے اموال و ازواج کو جون کے تون انہیں کے ازواج و اموال سمجھے جائیں اور کسی اور کو نکاح کی اجازت اور وارثوں کو تقسیم وتصرف کرنے کی نہ دیں کیونکہ اموال و ازواج دنیوی دونوں کو انہیں ابدان کی ضرورت کے رفع کرنیکے لئے بنایا ہے ازواج سے قضاء حاجت فرج اگر ہوتی ہے تو وہ انہیں ابدان کی حاجت ہے اموال دنیا سے بدل مایتحلل وغیرہ اگر پہنچتا ہے تو انہیں ابدان کے اجزاء متحللہ کا بدل ہوتا ہے ابدان جنت کو خواہ از قسم ابدان طیور خضر ہوں یا از قسم غیر ان ازواج و اموال سے کچھ انتفاع نہیں ابدان جنت مذکورہ کو اگر انتفاع ہے تو وہیں کی ازواج و اشیاء سے انتفاع ہے الغرض یہ چیزیں ارواح کو بتقاضائے تعلق جسمانی مطلوب ہوتی ہیں بذات خود مطلوب روحانی نہیں اس لئے بعد انقطاع علاقہ جسمانی ازواج و اموال کے ساتھ جو علاقہ تھا بدرجہ اولی منقطع ہوجائیگا اور باوجود حیات شہداء انکی ازواج کو مثل ازواج دیگر مومنین امت بعد انقضائے عدت اختیار نکاح ہوگا اور انکے اموال متروکہ میں میراث بدستور معلوم جاری کیجائیگی ہاں علاقہ حیات انبیاء علیہم السلام منقطع نہیں ہوتا اسلئے ازواج نبوی صلعم اور نیز اموال نبوی صلعم بدستور آپکے نکاح اور آپ ہی کی ملک میں باقی ہیں اور اغیار کو اختیار نکاح ازواج اور ورثہ کو اختیار تقسیم اموال مذکور نہیں بالجملہ موت انبیاء اور موت عوام میں زمین و آسمان کا فرق ہے وہاں استتار حیات زیر پردہ موت ہے اور یہاں انقطاع حیات بوجہ عروض موت ہے اگر موت ضد حیات اور صفت وجودی ہو یا بوجہ دیگر اگر موت عدم اور زوال حیات ہو اور شاید یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ جناب باری نے حضرت سرور عالم صلعم کو جدا خطاب کرکے

ارشاد فرمایا انک میت اور سوا آپ کے اور ونکو بھی جدا ارشاد فرمایا انہم میتون اور مثل جملہ لاحقہ ثم انکم یوم القیمۃ عند ربکم تختصمون سب کو شامل کر کے یون ارشاد فرمایا کہ انکم میتون بالجملہ جیسے حیات نبوی صلعم اور حیات مومنین امت مین فرق ہے چنانچہ اسکے اثبات کے لئے تقریر وافی اور تحریر شافی کافی اوراق گذشتہ میں گذر چکی ہی ایسے ہی موت نبوی صلعم اور موت مومنین مین بھی فرق ہے اور بوجہ فرق بین الموتین وہی فرق بین الحیاتین ہی اور اسی بنا پر لازم ہے کہ نوم نبوی صلعم اور نوم مومنین مین فرق ہو اس لئے کہ النوم اخو الموت چنانچہ خداوند کریم نے بھی اپنے کلام پاک مین موت اور نوم دونون کو ایک سلک مین کھینچا ہے اور ایک ذیل مین داخل کیا ہی فرماتے ہین اللہ یتوفی الانفس حین موتہا والتی لم تمت فی منامہا جب دونون کی حقیقت توفی اور امساک ہوئی چنانچہ ارسال کا تقدم امساک پر دال ہے جیسے موت تقدم حیات پر دلالت کرتی ہے تو پھر جو حال وقت امساک موت ہوگا وہی حال وقت امساک نوم ہوگا جس کی موت کے وقت استتار حیات ہوگا اس کی نوم کے وقت بھی استتار ہی ہوگا فرق ہو تو شدت استتار و ضعف استتار ہو یا یون کہیئے کہ موت مین سترہ قوی اور کثیف ہو اور نوم مین سترہ ضعیف اور لطیف ہو اور جہان وقت موت انقطاع حیات ہو وہان وقت نوم بھی انقطاع حیات ہو فرق ہو تو یہ ہو کہ موت مین انقطاع تام ہو اور نوم مین من وجہ انقطاع ہو اور من وجہ اتصال بکمال خود باقی رہے بالجملہ رسول اللہ صلعم کے نوم مین بھی استتار حیات ہی ہوگا اور اس صورت میں حسب قاعدہ سابق وقت استتار حیات مین اور قوت آجائے اور خواب میں اور وہی بیداری مین کچھ فرق نہو چنانچہ آنحضرت صلعم کا کلام اس ہیچمدان کی تصدیق کرتا ہے فرماتے ہین تنام عیناي ولا ینام قلبي او کما قال لیکن اس قیاس پر دجال کا حال بھی یہی ہونا چاہیئے اسلئے کہ جیسے رسول اللہ صلعم بوجہ مشابہت ارواح مومنین جسکی تحقیق سے ہم فارغ ہو چکے ہین متصف بحیات بالذات ہوئے ایسے ہی دجال بھی بوجہ مشابہت ارواح کفار جسکی طرف ہم اشارہ کر چکے ہین متصف بحیات بالذات ہوگا اور اس وجہ سے اسکی حیات قابل انفکاک نہوگی اور موت و نوم مین استتار ہوگا انقطاع نہوگا اور شاید یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ ابن صیاد جس کے دجال ہونیکا صحابہ کو ایسا یقین تھا کہ قسم کھا بیٹھتے تھے اپنے نوم کا وہی حال بیان کرتا ہے جو رسول اللہ صلعم نے اپنی نسبت ارشاد فرمایا یعنے بشہادت احادیث وہ بھی یہی کہتا تھا کہ تنام عیناي ولا ینام قلبي اور اس وجہ سے خیال مذکور یعنے دجال کا منشاء روح مجرد ارواح کفار ہونا اور پھر اس کے ساتھ ابن صیاد ہی کا دجال ہونا زیادہ تر صحیح ہوا جاتا ہے اور اس کی صحت کا گمان قوی ہوا جاتا ہے یہ سارے مضامین اس بنا پر

معروض ہوئے کہ تعلق روح و بدن تعلق فعلی ہے اس مین بدن کو بمنزلۂ جسم آفتاب فاعل اور روح کو بمنزلۂ نور آفتاب
بمعنی مبدأ فعل قرار دیجئے یا نہ بن پڑے تو انتظار کیجئے اور اگر باین نظر اس مین تامل ہو کہ فاعل اسکو سمجھنا زیبا ہے
جو مختار و متصرف ہو اور ظاہر ہے کہ روح متصرف فی البدن ہے نہ بدن متصرف فی الروح مگر اس صورت مین اطلاق
فعل بدن پر زیبا نہین سو اول تو اسکا جواب یہ ہے کہ یہ خیالات قادح مطلوب ہم مطلوب نہین اسلئے کہ تصرف جسم
آفتاب فی النور ہے نہ تصرف نور فی جسم آفتاب پھر با اینہمہ فعل بمعنی مبدأ فعل و فاعلیت سو ایسے ہی یہان بھی
خیال فرما لیجئے گو کارخانہ تصرف بالعکس ہو علی ہذا القیاس فعل سے مبدأ فعل مراد ہے سو اس قسم کا فعل اگر بدن
کو بھی کہیئے تو کیا مضائقہ ہے آخر حرکات و سکنات کا ہی جسم مبدأ اور اصل ہے غایۃ ما فی الباب امکان و عروض
نہ سہی سو یہ بات اور مبادی افعال مین بھی نہین خالق بمعنی مبدأ خلق مین کیا کہئے گا ایسے ہی علم الٰہی بمعنی مبدأ علم مین
کیا کہا جائیگا اور یہ بھی نہ سہی بدن کے آلۂ روح ہونے مین تو کلام ہی نہین اور تعلق آلہ و فاعل تعلق فعلی سے
سابق ہے کیونکہ ظہور افعال بعد تعلق آلات ہوتا ہے سو جب تعلق فعل مین گنجائش مداخلت ثابت ہے تو تعلق
آلات مین بدرجۂ اولی گنجائش نہوگی اسوقت بحمد اللہ جملہ مضامین متعلقہ حیات جسمانی انبیاء کرام خصوصا سید الانام صلعم
سے فراغت پائی اور محض لفضل ربانی اور بمدد ہدایت یزدانی مجھ جیسا ہیچمدان نادان ایسے مقامات مشکلہ سیون
صاف اپنا دامن بچا لایا صد لبے حال کو کون نہین جانتا نہ ذہن ہے نہ فہم ہے نہ محنت ہے نہ مشقت نہ فرصت
ہے نہ فراغت نہ علم در سفینہ نہ علم در سینہ فقط پیران عظام اور اُستادان کرام کے انتساب کی بدولت امداد ربانی
اور عنایت حبیب یزدانی صلعم کارپرداز بندۂ ہیچمدان ہوئی مگر مضمون امکان ثواب و عقاب قبر بر سبب ربط خوب
واضح نہوا گو اندفاع شبہ بفضلہ تعالی بخوبی تمام ہو گیا اس لئے کچھ اور سامعہ خراش حقائق شناسان ہون کہ یہ بات
تو اچھی طرح روشن ہو گئی کہ وقت موت و خواب فقط قوت عملیہ کو روک لیتے ہین اور حرکت کرنے نہین دیتے
یعنے تعلق بالاعمال بوجہ موت ممتنع ہو جاتا ہے باقی رہی قوت علمیہ سو اسکا حال کچھ معلوم نہوا کہ اسمین کچھ فتور آجاتا ہے
یا نہین سو بپاس خاطر اہل فہم کچھ عرض کیا چاہتا ہون گو بد فہمون سے ڈرتا بھی ہون حقیقت حال یہ ہے کہ بحکم اشارہ
علیم حکیم اس باب مین تو چون و چرا کی گنجائش نہین ہے کہ حقیقت موت و نوم توفی و امساک ہے اور اہل علم جانتے
ہین کہ یہ دونون اس مقام مین متلازم ہین اسلئے کہ امساک کیلئے تقدم ارسال لازم ہے پر ارسال بکر نہوا لا اگر امساک
شے مرسل چاہے تو بے توفی ممکن نہین چنانچہ ظاہر ہے مگر مفہوم ارسال و امساک بالالتزام حرکت شے مرسل و
ممسک کیجانب مشیر ہے اس لئے اگر روح بذات خود متحرک نہین تو روح مین ایک چیز ایسی چاہیئے کہ متحرک بالذات ہو

ما بالعرض ہو مگر متحرک بالعرض اور متحرک بالقسر مین کچھ فرق نہین اگر ہو بھی تو اتنی بات مین تو بیشک اشتراک ہے کہ دونون مین حرکت ذاتی نہین مگر جو غور کیا تو ترکیب روحانی دو عنصر سے حاصل ہوتی ہے ایک مادۂ علمی یعنی جس سے ادراک معلومات ہوتا ہی اور ہمنے اوراق سابقہ مین اسکو مبدار انکشاف کہا ہے دوسرے مادہ عملی جس سے صدور اعمال ہوتا ہے اور اُسکا نام مضامین سابقہ مین ہمنے قوت عملیہ کہا ہے سوان دونون مین سے علم مین تو بالذات حرکت نہین اگر کوئی شخص ایک جگہ پر زانو جمائے ہوئے ایک طرف کو آنکھین لڑائے ہوئے بیٹھا ہو اور اُسکے سامنے سے آنے جانیوالے گذر کرین تو بے اختیار اُن سبکو دیکھے گا ارادہ کرے یا نہ کرے چنانچہ بدیہی ہے اب دیکھئے کہ اس دیکھنے مین اُسکی طرف سے کچھ حرکت نہین ہوئی لیکن بہر طور دیدار گذرندگان بےارادہ میسر آگیا ہے اور یہ کیا ہے ایک نوع کا علم ہی ہے اسطرح اور قسم کے علوم کو خیال فرمائیے اور مین کہتا ہون اور کسی چیز کا خیال نفرمائیے مگر یہ تو خیال فرمائیے کہ اگر حرکت لوازم علم یا ضروریات علم مین سے ہوتی تو ہر علم مین ضرور ہوتی ابصار ابصار ہی کے لئے کیا تصعد کیا ہے ہان بہت سے علم بعد حرکت ہی میسر آتے ہیں حالت رفتار مین جو چیزین مقابل ہوتی جاتی ہین وہ سب نظر آتی جاتی ہین ظاہر ہے کہ اگر یہ حرکت نہوتی تو علم بھی نہوتا اس لئے بسا اوقات مقدمہ علوم حرکت ہی ہوتی ہے مگر جو حرکتین انسان سے بالارادہ صادر ہوتی ہین اُن کی دو قسمین ہین ایک ظاہری جیسے چلنا پھرنا مُنہ کا اِدھر سے اُدھر موڑنا دوسرے حرکت باطنی اور یہی مبدار حرکت ظاہری ہوتی ہے اگر یہ نہو تو حرکت ظاہری اختیاری نہو مگر یہ کچھ لازم نہیں کہ جہان حرکت ظاہری اختیاری نہو وہان حرکت باطنی بھی نہو بلکہ حرکت باطنی کبھی بذات خود مقصود ہوتی ہے یعنے حرکت ظاہری اُس سے مطلوب نہیں ہوتی جیسے افکار علوم اور ذکر خالق علم و معلوم مین ہوتا ہے مگر بہر حال سلسلہ حرکات ابتدا کی طرف حرکت باطنی اور توجہ قلبی اور ارادہ روحانی پر ختم ہو جاتا ہے سو موصوف بحرکت باطنی جو کچھ ہو اُسکو ہم قوت عملیہ کہتے ہیں وہ بذات خود متحرک ہے کسی قاسر کے قسر کسی عارض کے عروض کے باعث اُس کی حرکت نہین ورنہ سلسلہ حرکت اختیاری یہان ختم نہو کہین اور ختم ہو کے جب یہ بات متحقق ہو گئی کہ عنصر روحانی دو ہین ایک مادہ علمی دوسرا قوت عملیہ اور پھر ان دونون میں سے علم بذات خود موصوف حرکت نہین اور حرکت پر اُسکے تعلق کا مدار کار نہین چنانچہ حصول دیدار بے حرکت سے یہ بات روشن ہے اور قوت عملیہ بذات خود متحرک ہے اور اُسکے تعلق کی بنا بھی حرکت پر ہے اگر حرکت نہو تو پھر تعدی قوت عملیہ کی کوئی صورت ہی نہیں جو صدور اعمال ہو تو یہ بات آپ ہی روشن ہو گئی ہو گی کہ موت اور نوم

میں جو امساک متحرک ہے فقط تعطیل قوی عملیہ ہوتی ہے اور اس وجہ سے وہ علوم جو حرکت ظاہری یا باطنی پر موقوف تھے حاصل نہیں ہوتے مگر وہ علوم جو بے حرکت حاصل میسر آتے ہیں اُنکے ممتنع ہونے کے کیا معنی وہ اب بھی ویسے ہی حاصل ہونگے جیسے پہلے حاصل ہوتے تھے باقی حواس ظاہرہ کے علوم کا مسدود ہوجانا کچھ اسوجہ سے نہیں کہ مادہ علمی متحرک تھا اُسکو روک لیتے ہیں بلکہ آنکھ سے ابصار انفتاح چشم پر موقوف ہے اور وہ ظاہر ہے کہ ایک قسم کی حرکت ظاہری ہے اور اگر مادہ ابصار یعنے شعاع ابصار کو روک لیا ہے تو ابصار بخروج اشعہ میں ابھی کلام ہے اور ہمنے مانا یہی حق ہے اور ہمارے نزدیک بھی یہی حق ہے۔

تو اسکا سبب یہ ہوگا کہ اشعہ خارجہ ادھر حدقہ چشم سے متصل ہیں اُدھر سے مبصر پر واقع ہیں یہاں سے لیکر وہانتک برابر شعاعیں متصل ہوتی ہیں مگر اتنی بات سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ شعاعیں آنکھوں ہی سے نکلی ہوں بلکہ آفتاب و قمر و شمع و چراغ وغیرہ اشیاء نورانی کی شعاعیں اشیاء مبصرہ پر واقع ہوکر بوجہ انعکاس حدقہ چشم تک پہنچ جاتی ہیں اور پھر ذریعہ ادراک ہوجاتی ہیں اور یہی وجہ معلوم ہوتی ہے کہ ابصار میں انوار کی حاجت ہوتی ہے ورنہ ابصار بخروج اشعہ ہوا کرتا تو پھر ضرورت انوار خارجی کی کوئی وجہ بن نہیں پڑتی اور احتمالات سے دعوی راست نہیں ہوسکتا مگر ہاں یوں کہیے کیفیت ضرورت معلوم نہیں اور نہ اصل ضرورت اور کسی برہان سے ثابت ہے خیر اگر برہان شاہد ہے فبہا اور اگر تجربہ پر بنار کار ہے تو اس کی تصحیح کی یہ بھی ایک صورت ہے جو میں نے عرض کی بلکہ ایسی عمدہ ہے کہ سوا اس کے انشاء اللہ اور کسی طریقہ سے تسکین ہی متصور نہیں اور ہمنے مانا ابصار بخروج اشعہ ہی ہوتا ہے تو ہمارا کلام حرکت بالذات میں ہے حرکت بالقسر اور بالارادہ میں نہیں اور حرکت بالارادہ جسم متحرک کے حق میں دیکھیے تو حرکت بالقسر ہے کیونکہ جسم عین روح نہیں مباین ہے اور ارادہ قائم بروح ہے قائم بالجسد نہیں سو یہ حرکت اشعہ چشم ظاہر ہے کہ بالذات نہیں اور حرکت بالذات سوائے ارادہ کے متصور نہیں یعنے تجدد ارادہ کسی اور تجدد کا اثر نہیں بلکہ خود مقتضائے ذات ہے اسلئے کہ ارادہ قبل تعلق بین الشیئین یعنی بین الفعل و بین عدم الفعل ہوتا ہے یا یوں کہیے قبل التعلق بعدم الفعل ہوتا ہے بہرحال جو چاہیے سو کہیے ایک حال کو چھوڑ کر دوسرا حال اختیار کرنا یہ ارادہ ہی کا کام ہے طبیعت میں سوا ایک مقتضا کے اور کسی کا اقتضا ہی نہیں ہوتا اور وقت حصول مقتضا اقتضار بحال نہیں ہوسکتا اگر طبیعت کو بذات خود متحرک یعنے متجدد کہیں تو لازم آتا ہے کہ طبیعت وقت حصول امر طبعی باطل ہوجائے ہاں ارادہ کو بعد حصول مراد کہہ سکتے ہیں بالجملہ یہ انداز فاعل

جسکو حکما طبعیت کہتے ہین ایک خیال غلط ہے حرکت طبعی یا قسری ہے خداوند کریم کی قدرت یا کسی اور محرک مخفی کی طاقت سے یہ حرکت پیدا ہوتی ہے یا ارادی یعنے خداوند کریم نے متحرکات طبعیہ مین ارادہ رکھا ہو اور ہمکو معلوم نہو پھر بعد زوال قسر قاسر وہ اجسام اور متحرکات جن کی حرکت طبعی سمجھی جاتی ہو اپنے ارادہ سے حرکت کرتے ہون بالجملہ تجدد ذاتی سوا ارادہ کے اور کسی مین نہین اور یہ بھی نہ سہی خاص ابصار مین حرکت ہی ہو اور خواب اور موت مین بلکہ جب کبھی آنکھین بند کرلین اُسکے لئے امساک ہی ہوتا ہو مگر ہر قسم کے علوم مین ثبوت حرکت ممکن نہین استماع وذوق وشم ولمس مین کیا کہیئے گا یہان وقت ادراک حرکت کا ہونا ضروری نہین اور اگر کہیے دیگاہ جسم مدرک کو حرکت ہی ہو تب وہ حرکت نفس ادراک میں نہین مبادی ادراک مین ہے اور پھر مبادی بھی کیسی غیر ضروری ہر استماع وشم وذوق میں نہین ہوتی بہرحال یہی کہنا پڑیگا کہ ان علوم کا انسداد قوی علمیہ کے امساک کی وجہ سے نہین بلکہ اس جانب توجہ نہین حاصل کلام کا یہ ہوگا کہ حرکت باطنی اختیاری ان علوم کے مبادی مین سے تھی وقت خواب یا موت وہ حرکت موقوف ہو جاتی ہے سو یہ حرکت کسی اور ہی قوت کا نام ہوگا اسلئے کہ عدم حرکت قوت علمیہ علوم مذکورہ مین پہلے ہی معلوم ہو چکا اور ظاہر ہے کہ کمالات روحانی انہین دو کمالون مین منحصر ہین ایک علمی دوسرا عملی سو جب حرکت معلومہ عارض حال قوت علمیہ نہین تو لاجرم عارض حال قوت عملیہ ہوگی اور یہی ہمارا مطلب تھا بالجملہ وقت موت یا خواب قوت عملیہ پر عروض امساک توفی ہوتا ہے قوت علمیہ بطور خود بدستور باقی رہتی ہے سو اگر بعض معلومات خود حرکت کر کے سرحد تعلق علم تک پہنچ جائین تو تعلق علم ممکن ہے چنانچہ باایں ہمہ فتور حواس پھر خوابون کا نظر آنا خود اس بات پر شاہد ہے کہ قوت مدرکہ بحال خود باقی ہے رہی یہ بات کہ خوابون مین فقط ادراک نہین ہوتا حرکتین بھی ہوتی ہین اس صورت مین گو عدم امساک قوت علمیہ مسلم رہا پر امساک قوت عملیہ باطل ہو جاتا ہے سو اس کا اول تو یہ جواب ہے کہ خواب مین جو کچھ ہوتا ہے ادراک مثل حرکت سمجھئے اپنی حرکت نہ سمجھیے اور اگر اپنی ہی حرکت ہے تو ہم کب قائل ہوئے تھے کہ بجمیع الوجوہ امساک قوت عملیہ ہو جاتا ہے بلکہ لیکن جہت یا ایک سمت مین اگر امساک واقع ہو جائے اور باقی جہات مین امساک نہو کیا بعید ہے جانور کو اگر ایک جانب سے روک لین تو یہ بھی کچھ ضرور ہے کہ کسی اور طرف کو بھی جانے ندین ہو سکتا ہے کہ سمت خارج مین امساک واقع ہو اور بہ نسبت عالم مثال امساک نہو باقی رہا عالم مثال کیا چیز ہے اس کے اثبات کی ہمکو حاجت نہین آخر اس سے تو انکار ہو ہی نہین سکتا کہ خواب مین طرح طرح کے افسانے

پیش آتے ہیں اور انواع الوان معلومات پیش نظر ہوتے ہیں سو معلومات مذکورہ جس عالم کے موجودات میں سے
ہیں ہم اسی کو عالم مثال کہتے ہیں بہرحال امکان علوم بعد عروض موت و خواب ممکن ہے اب ہماری یہ التماس
ہے کہ بحکم تحقیقات گذشتہ وقت تعلق علم بالاشیاء الخارجیہ باطن قوت علمیہ میں حدوث ہیکل مشابہ ہیکل معلوم
خارجی ضرور ہے پھر ہیکل معلوم خارجی علم کیلئے مفعول بہ یعنی معلوم بہ ہے اور ہیکل باطن قوت علمیہ علم کے لئے
مفعول مطلق یعنی معلوم مطلق ہے اب اگر ہم یوں کہیں اور پہلے ہم بعد دلائل کہہ چکے ہیں کہ بحکم تقابل انفعال
علم کیلئے وقت تعدی فاعل کے مقابلہ میں مفعول مطلق یعنی معلوم مطلق کی ضرورت ہے مفعول بہ یعنی معلوم بہ
کی حاجت نہیں تو کوئی اہل فہم انکار نہ کرے اور کوئی انکار کرے تو کس بھروسے پر کرے پہلے یہ بات ثابت
ہو چکی ہے کہ ہیکل باطنی اور ہیکل خارجی میں فرق اعتباری ہے فقط بوجہ اضافت الی الذہن و الی الخارج ذہنی
اور خارجی کہتے ہیں ورنہ ایک امر بسیط جدائی ہی ہے مبدأ انکشاف مفعول بہ یعنی معلوم بہ ہوتا ہے سو جیسے
موجود خارجی میں ہیکل خارجی تو ہوتی ہے پر ہیکل باطنی قبل تعلق علم معدوم ہوتی ہے اور اسی وجہ سے علم بھی
نہیں ہوتا اگر اسیطرح ہیکل باطنی اول مخلوق ہو جائے اور ہیکل خارجی کا کچھ وجود نہ ہو تو کیا محال ہے گھڑے
میں پانی کا محدب گھڑے کے مقعر کے مطابق ہوتا ہے مگر جیسے خالی گھڑے کا جوف جب کبھی وہ خالی ہو
موجود ہوتا ہے ایسے ہی بعد دخول آب بشرط انجماد آب اگر گھڑے کو توڑیں تو وہ محدب جوں کا توں
سالم رہ سکتا ہے بلکہ رہتا ہے اور جب یہ حال ہے تو قبل دخول سبو اگر پانی میں شکل محدب پیدا ہو جائے
تو خدا کی قدرت کے سامنے کیا دشوار ہے اسیطرح علم میں بھی حدوث مفعول مطلق علم بے مفعول بہ علم
متصور ہے اور پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ علم ہیاکل ہی کا ہوتا ہے اور معلوم بہ ہیاکل ہی ہوتی ہیں نفس ہیکل
یعنی وجود جو معروض ہیاکل ہوتا ہے مثل عدم معلوم نہیں ہوتا اور جب فقط ہیکل معلوم ہوئے تو ہیکل
دونوں جگہ یعنی خارج اور داخل مبدأ انکشاف میں وہ ایک ہی ہے تو اس صورت میں اگر صور ثواب و عقاب
بعد موت داخل مبدء انکشاف مذکور میں منطبع ہو جائیں تو کیا محال ہے اور بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ عالم
مثال اسی مرتبہ مفعول مطلق کا نام ہے بشرطیکہ مبدأ انکشاف جناب باری میں متحقق ہو جائے واللہ اعلم
بحقیقۃ الحال والحمد للہ الکبیر المتعال اب لازم یوں ہے کہ قبل جواب شبہ خامسہ اس خلش کو بھی مٹاتے چلئے
جو حدیث ابی داؤد ما من مسلم یسلم علی الا رد اللہ علی روحی حتی اسلم علیہ او کما قال کو دیکھکر پیش آئی ہے اس لئے
یہ تازہ گذارش ہے کہ حدیث مسطور اگرچہ بظاہر ایک حیات تازہ پر دلالت کرتی ہے جس سے موت یعنی

انقطاع تعلق روح و بدن کا وہم پیدا ہوتا ہے اس لئے کہ رد تو بعد انفصال ہی بظاہر متصور معلوم ہوتا ہے مگر ناظر فہیم اس بات کو لحاظ کرے کہ قوت علمیہ یعنی مبدا انکشاف مثل نور آفتاب و چراغ قابل انقباض و انبساط ہے اور در صورت انقباض وقوع البعض علی البعض یا وقوع الکل علی الکل اغلب آتا ہے اس لئے حصول علم النفس و علم مبدا انکشاف کا قائل ہونا ضرور ہے کیونکہ علم یعنے انکشاف نتیجہ وقوع قوت علمیہ تھا جب وہ موجود ہے تو جبیر وقوع کے اس کا علم بھی ہونا چاہیئے اور ظاہر ہے کہ در صورت انقباض جیسے رد علی النفس متحقق ہے ایسے ہی وقوع علی النفس بھی متحقق ہے چراغ کو جس وقت کسی ہنڈیا میں دہر دیجے اور اوپر سے سر پوش رکھکر بند کر لیجے تو وہ نور منبسط جو دور دور تک پھیلا ہوا تھا منقبض ہوکر خود شعلہ چراغ کیطرف لوٹ آتا ہے اور اس صورت مین خود اس شعلہ اور ان شعاعون پر ان شعاعون اور اس نور کا وقوع ایسی طرح لازم آجاتا ہے جیسے قبل انقباض یعنے وقت انبساط در و دیوار کے اوپر مثلاً واقع تھا سو اب اہل انصاف غور فرمائین کہ وقت توجہ نفس الی النفس بھی انقباض مبدا انکشاف اور ارتداد مبدا انکشاف الی الاصل ہوتا ہے اور وجہ انکشاف نفس النفس بھی ارتداد مبدا انکشاف اور انقباض مبدا انکشاف ہوتا ہے اس صورت مین حاصل معنی حدیث شریف کے یہ ہونگے کہ جب کوئی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر سلام بھیجتا ہے تو خداوند کریم آپ کی روح پر فتوح کو اس حالت استغراق فی ذات اللہ تعالی و تجلیات اللہ سے جو بوجہ محبوبیت و محبیت تامہ آپکو حاصل رہتی ہے اپنے ہوش عطا فرما دیتا ہے یعنے مبدا انکشاف نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کو جو انبساط الی اللہ حاصل تھا مبدل بانقباض ہوجاتا ہے اور اس وجہ سے ارتداد علی النفس حاصل ہوتا ہے اور اپنی ذات اور صفات اور کیفیات اور واقعات متعلقہ ذات و صفات سے اطلاع حاصل ہوجاتی ہے سو چونکہ سلام : متیان بھی منجملہ وقائع متعلقہ ذات خود ہین اس لئے اس سے مطلع ہوکر بوجہ حسن اخلاق ذاتی جواب سے مشرف فرماتے رہا اس صورت میں اثبات حیات اور دفع مظنہ ممات یعنی انقطاع تعلق حیات کے لئے جواب مین اور تکلفات کی حاجت نہ رہے گی قطع نظر تصدیق وجدانی کے جو واقفان حقیقت مبدا انکشاف کو حاصل ہے لفظ رد جو خود حدیث مین موجود ہے اسپر شاہد ہے ہان ایک شبہ باقی ہے وہ یہ ہے کہ ایک جہان آپ کا فدائی ہے کوئی دم ایسا نہ گزرتا ہوگا جو کوئی نہ کوئی آپ پر سلام نہ عرض کرتا ہو اس صورت مین استغراق مذکور کا مہی رہا بلکہ یون کہو دیجئے اس کا انکار کرنا پڑا یہ شبہ ایسا ہے کہ اور مجیبون کے جواب پر تو اس کا تدوال مشکل ہے ہان بطور حضر البتہ اس کا جواب سہل ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ روح پر فتوح نبوی صلے اللہ علیہ وسلم جیسے

اصل ازواج باقیہ خصوصاً ازواج مومنین امت ٹھیری تو جونسا اُمتی آپ پر سلام عرض کریگا اُس کی طرف کا شعبہ ٹوٹیگا از انجملہ شعب لازم نہیں اور ظاہر ہے کہ اس شعبہ کا ارتداد باعث اطلاع سلام معلوم ہوگا پر موجب زوال استغراق مطلق نہوگا آخر شعب غیر متناہیہ اور ہیں ہاں یوں کہئیے کہ اس صورت میں بظاہر کسی شعبہ کا استغراق اُس شخص کی موت کا موہم ہے جسکی حیات اُس شعبہ کے افاضہ پر موقوف ہے مگر جب یوں لحاظ کیا جائے کہ اگر کسی مخروط کا قاعدہ کسی چیز پر رکھا ہو اور سطح محیط پر اُس مخروط کے اشکال مختلفہ مثل مثلث و مربع دائرہ وغیرہ کے بنی ہوئی ہوں تو اُن اشکال میں جو اُس مخروط کے حق میں انتزاعیات ہیں اس سارے مخروط یا اُس کے کسی جزو کے انقباض یا انبساط سے فتور لازم نہیں آتا اس صورت میں جب اُس بات کو یاد کیا جائے کہ کمالات ممکنات بلکہ خود ذوات ممکنات موطن وجوب سے وہ نسبت رکھتے ہیں جو مثلث یا مخروط میں دائرہ یا کرہ سے جسکا مرکز اس مثلث یا مخروط مذکور کا راس ہو تو اس بات کا تصور خود حاصل ہوجائیگا کہ روح نبوی صلعم مبداء انکشاف نبوی صلے اللہ علیہ وسلم ایک مخروط روحانی یا علمی ہے جس کا قاعدہ وقت استغراق فی اللہ تجلیات ذاتیہ کی طرف ہوگا اور ارواح مومنین جو حسب تحقیق گذشتہ اُسکے حق میں منجملہ انتزاعیات ہیں اُس کے محیط کی جانب واقع ہونگے اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں انقباض و انبساط مذکور سے بطلان حقائق ارواح مومنین لازم نہیں آتا اور نہ اس وجہ سے افاضہ روحانی ارواح مومنین سے منقطع ہو سکتا ہے جو وہم مذکور موجب خلش ہو جب ان مضامین ضروریہ کے بیان سے فراغت پائی تو لازم یوں ہے کہ جواب شبہ خامسہ کا بھی رقم کیجیے یعنے اس خلجان کو بھی رفع کیجیے کہ باوجود شدت عظمت حقوق والد روحانی یعنے حبیب ربانی جو بمدارج حقوق والد جسمانی سے زائد ہیں چنانچہ تقریر گذشتہ شاہد ہے پھر کیا وجہ پیش آئی کہ منکوحات والد جسمانی تو سب کی سب حرام ہوں عام اس سے کہ مدخولہ بہا ہوں یا نہوں اور منکوحات والد روحانی میں سے مدخولہ بہا تو حرام رہیں اور غیر مدخولہ بہا بعد طلاق یا وفات نبوی صلعم حلال ہوجائیں تفاوت عظمت حقوق تو اسبات کو مقتضی تھا کہ اگر ہوتا بھی تو معاملہ برعکس ہوتا اور بالعکس بھی نہوتا تو ایک حال تو رہتا مگر یہ نوادر قضیہ منعکس ہوگیا ہو اب اس خلجان کا چونکہ ایک تمہید طویل پر موقوف ہے جس سے فرق مراتب مرد و زن معلوم ہوجائے تو اس لئے ناظرین اوراق کی خدمت میں بعد نیاز التماس ہے کہ کچھ اور بھی تکلیف ملاحظہ کی حاجت ہے اگر ملال عارض حال نہو تو تقویت ہمت کیلئے یہ گذارش ہے کہ یہ تمہید ہر چند اثبات مطلوب معلوم کیلئے تمہید ہے پر بغور دیکھئے تو بہت سے مقاصد عالیہ کی تصویر ہے

خصائص نبوی صلعم متعلقہ باب نکاح جس سے چار سے زیادہ بیبیوں کا رسول اللہ صلعم کیلئے حلال ہونا اور
واہبۃ النفس کا جائز ہونا علی ہذا القیاس در بارہ ازواج آپ پر عدل کا واجب نہونا یہ سب احکام مشکل جس کو
سنکر بہت سے عوام بلکہ اکثر نیم ملا ایمان کھو بیٹھتے ہیں اس تمہید کے ضمن میں انشاء اللہ اسطرح حل ہوجائینگے
کہ بجائے زوال ایمان امید کمال ایمان ہے بلکہ اگر اندیشہ تطویل اور فرصت قلیل نہوتی اور ہول وحشی کے
تھامنے کی کوئی صورت نظر آتی تو ان مضامین کے پس وپیش میں تمام خصائص کو متعلقہ نکاح ہوں یا نہوں
موجہ اور مدلل کر جاتا مگر نہ دل پر زور اور نہ وقت پر اختیار دونوں ہاتھ سے ہمارے نکلے چلے جاتے ہیں اس لئے
تمام مضامین کو چھوڑکر ذکر فرق مراتب مرد و زن کو جس پر مطلب مذکور موقوف ہے چھیڑتا ہوں مخدوم من عورت کا
بہ نسبت مرد کے عقل و دین و علم و عمل میں ناقص ہونا اور قوت علمیہ اور قوت عملیہ میں مرد کا بہ نسبت عورت کے زیادہ ہونا
تو بدلائل عقلیہ و نقلیہ بلکہ بالبداہتہ سب کو معلوم ہے باقی ان دونوں کمالوں میں ان دونوں کا فرق مرتبہ یعنی
یہ امر کہ مرد کسقدر زیادہ ہے اور عورت کسقدر کم ہے البتہ قابل بیان ہے سو عقل کی کمی کا حال پوچھئے تو بشہادت
کلام اللہ و احادیث بقدر نصف معلوم ہوتا ہے دو عورتوں کی گواہی اس نقصان عقل کی ہی وجہ سے ایک مرد
کے برابر رکھی گئی ہے چنانچہ ماہران کلام اللہ و احادیث اس امر کو بخوبی جانتے ہیں اور دین کے نقصان کو
دریافت کیجئے تو دین کے نقصان کی مقدار ہر چند اسطرح صاف کہیں سے ابتک سمجھ میں نہیں آئی مگر
بعض احادیث کے اشارات سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ دین میں بھی اسیقدر کمی ہے مشکوٰۃ شریف
میں حدیث موجود ہے جسکا یہ خلاصہ ہے کہ در بارہ صبر و شکر و علم و عبادت جو حضرت رسول اللہ صلعم
سے چند سوال کئے گئے زیادہ صابر کون ہے زیادہ شاکر کون ہے زیادہ عابد کون ہے زیادہ عالم
کون ہے تو آپنے ان سب سوالوں کے جواب میں یہی فرمایا کہ جو زیادہ عاقل ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ
صبر و شکر و عبادت و علم وغیرہ اصول دین بقدر عقل ہوتے ہیں اور عقل میں تناصف بھی معلوم ہوا تو اب یہ
بھی معلوم ہوا کہ دین میں بھی عورتیں مردوں سے آدھی ہیں اور نیز یہ بھی معلوم ہوا کہ موصوف بصبر و شکر و علم و
عبادت حقیقۃً اولاً و بالذات عقل ہے اور قوت عملیہ اور توابع قوت عملیہ یعنی جسم اور اعضا تو صابر و شاکر وغیرہ
ثانیاً و بالعرض موصوف ہیں اور چونکہ قوت عقلیہ اس باب میں مؤثر و فاعل ہے اور واسطہ فی العروض ہے
قوت عملیہ متاثر اور قابل اور معروض ہے اور اثر اور عارض کی کمی بیشی جیسے بوجہ قوت و ضعف مؤثر و فاعل
ہوتی ہے ایسے ہی بوجہ نقصان و کمال قابلیت قابل بھی ہوتی ہے تو خاص قوت عملیہ کے نقصان کی طرف

بھی اشارہ کرنا ضرور ہوا تاکہ اشارات نقلی دربارہ نقصان دین موجہ ہوجائیں اور وہ شکوک جو بخیال احتمال حسن قابلیت زنان در باب نقصان دین بعض لوگوں کے دلوں میں گذرتے ہونگے رفع ہوجائیں اس لئے معروض ہے کہ ہر مرد جنتی کے ساتھ دنیا کی دو عورتوں کا ہونا بھی جیسا احادیث صحیحہ سے ثابت ہے کچھ اسی طرف مشیر ہے کہ دو عورتیں دین میں ایک مرد کے برابر ہیں اس لئے کہ جنت میں جانے کیلئے دین چاہئے عقل ہو کہ نہو اور دخول جنت کی یہ کیفیت ہے کہ جہاں ایک مرد ہے تو اسکے مقابل میں دو عورتیں ہیں اس سے معلوم ہوا کہ وراثت جنت میں بھی جو آیۃ وتلک الجنۃ التی اورثتموھا بما کنتم تعملون سے ثابت ہے وہی حساب للذکر مثل حظ الانثیین میں ہے اور دو عورتیں ملکر دین میں ایک مرد کے برابر ہیں اور چونکہ دین باشارہ صحیح لغت اور نیز بایں وجہ کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے بیان نقصان عقل و دین میں دین کو عقل کے مقابلہ میں رکھا ہے اور اعتقاد عقائد محض عقل کا کام ہے اور ماسوا عقائد کے اعمال ہیں یا وہ کیفیات ہیں جو بحکم انقیاد عقل قوت عملی پر عارض ہوتی ہیں تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ دین اعمال یا کیفیات مذکورہ کا نام ہے اور جب حقیقت الامر بطور مسطور ہوئی تو معلوم ہوا کہ عورت کی قوت عملی مرد کی قوت عملی سے آدھی ہے مع ہذا جملہ بما کنتم تعملون اس جانب مشیر ہے کہ میراث جنت کا مدار عمل پر ہے جیسے موافق اشارہ جملہ اقرب لکم نفعا جو رکوع یوصیکم اللہ میں واقع ہے میراث دنیا کا مدار نفع رسانی پر معلوم ہوتا ہے اور جب مدار کار میراث جنت عمل پر ہوا اور میراث کی یہ کیفیت ہوئی کہ ایک مرد ہے تو دو عورتیں تو خواہ مخواہ یہ لازم آیا کہ مردوں کے اعمال اُن سے دو چند عورتوں کے اعمال کے ہموزن ہوں غرض عورتوں کی قوت عملیہ بھی مثل قوت عقلیہ مردوں کی قوت عملیہ سے آدھی ہے اور قوت علمیہ ہی بیخ و بنیاد دین ہے تو دین میں بھی بقدر نصف کمی ہوگی اور چونکہ یہ دونوں قوتیں ہی تمام کمالات حیات اور ملکات روحانی کی اصل ہیں اور پھر ان دونوں قوتوں میں عورت مرد سے آدھی ہوئی تو لاجرم ایک عورت کی ان دونوں قوتوں کے ثمرات اور حاصل ضرب اور مربع یعنی وہ کیفیات قلبیہ جو عقل کی حکومت اور قوت عملی کی اطاعت کی وجہ سے پیدا ہوتی ہیں اور نیز اعمال اختیاریہ مرد کے ان دونوں قوتوں کے ثمرات اور حاصل ضرب اور مربع سے چوتھائی ہونگے اس لئے کہ ایک مقدار کے نصف کو دوسری مقدار کے نصف میں اگر ضرب کرتے ہیں تو ان دونوں نصفوں کا حاصل ضرب ہمیشہ دونوں مقداروں کے باہم حاصل ضرب کا چوتھائی ہوتا ہے باقی کیفیات اور اعمال اختیاریہ کا بہ نسبت قوت عقلی اور قوت عملی کے حاصل ضرب ہونا اور حاصل جمع نہونا خود ظاہر ہے کیونکہ حاصل جمع بالبداہۃ ...... عین اشیاء مجتمعہ ہوتا ہے تو باعتبار

ہیئت اجتماعی کے ہوتا ہے سو وہ ایک امر اعتباری ہے چندان قابل اعتبار نہین اور حاصل ضرب نظر
ہیئت اجتماعی کے ہے اور وہ بالیقین مضروب مضروب فیہ کے مباین ہوتا ہے سو کیفیات مذکورہ اور
اعمال اختیاریہ کا بہ نسبت قوت عقلی اور قوت عملی کے حاصل جمع ہونا تو بالبداہتہ باطل ہے کیونکہ وہ کیفیات
اور اعمال اختیاریہ عین قوت عقلی اور قوت عملی نہین بلکہ ان دونون کے آثار مین سے ہین تو اس صورت
مین لاجرم کیفیات مذکورہ اور اعمال اختیاریہ کو قوت عقلی اور قوت عملی کا حاصل ضرب کہنا چاہئیے کیونکہ جو
امور ایسے ہوتے ہین کہ اُنکے وجود اور تحقق مین کسی دو چیزون کی ضرورت ہوتی ہے یہانتک کہ بے
اُن دونون کی اُن امور کے وجود کی کوئی صورت نہو تو اُسکی دو صورتین ہین حاصل جمع ہون یا حاصل
ضرب ہون اور اگر حاصل ضرب کہنے مین باین وجہ تامل ہو کہ ضرب خواص مقادیر مین سے ہے کیفیات کو
اُس سے کیا سروکار ہے تو اُس کا جواب یہ ہے کہ ضرب مقادیر مین بھی فقط یہی بات ہوتی ہے کہ دو مقدارون
سے ملکر ایک تیسری مقدار اُن دونون کے مغائر اور مباین باین طور پیدا ہوتی ہے کہ وہ دونون مقدارین
اس تیسری مقدار مین شریک مشاع ہون یعنی یہ کہہ سکین کہ اسقدر اس مقدار کا حصہ ہے اور اسقدر اُس
مقدار کا حصہ جیسے حاصل جمع مین ہوتا ہے بلکہ اُسکے ہر جزو وجود مین دونون برابر شریک ہون سو یہ بات مقادیر
ہی کے ساتھ مخصوص نہین بلکہ جہان کہین ایک کیفیت دوسری کیفیت کے ساتھ منضم ہوتی ہے اور اُن دونون سے
تیسری کیفیت کسی چیز مین پیدا ہو جاتی تو وہان بھی شرکت مشاع ہوتی ہے اور فکر صائب ہو تو معلوم
ہو جاوے گا کہ وہ احکام جو اہل حساب ہندسہ کے نزدیک مشہور و معروف ہین فقط اسیقدر مضمون کے ساتھ
متعلق ہین مقادیر کی کچھ خصوصیت نہین جیسے کم متصل و کم منفصل ان احکام مین شریک ہین بلکہ جمیع
احکام مندرجہ علم حساب ہندسہ کیفیات و کمیات دونون کو شامل ہین ہان ظہور اُن احکام کا کمیات مین
ظاہر تھا اس لئے اس باب مین کتابین مدون ہو گئین اور اہل عقل نے اُسکے استعمال مین عقل لڑائیان
کین اور کیفیات مین یہ سلسلہ نہایت درجہ اختفا مین تھا اس لئے اُس طرف کوئی متوجہ نہوا اور اسی سبب
مین بھی ڈرتا ہون کہ جیسا نکٹون نے ناکٹالون کو ہنسا تھا ابناء روزگار مجکو بھی کیا کیا نہ ہنسین گے مگر
چونکہ تقریر اثبات حیات اصل سے اُن صاحبون کے لئے ہے جو فہم سلیم اور طبع مستقیم رکھتے ہین
تو اس قسم کی بات کے کہنے مین چندان حجاب نہین آتا بالجملہ امید یون ہے کہ ارباب فہم بشہادت دیدۂ
بصیرت اس دعوے کو علی العموم تسلیم کرین ورنہ اس سے بھی کیا کم کہ احکام ضرب کو عام سمجھین اور یہ کہین

[illegible]

کہ جب کیفیات مذکورہ اور اعمال اختیاریہ قوت عقلی اور قوت عملی کا حاصل ضرب ہوئیں اور عورت کی یہ دونوں
قوتیں مرد کی اُن دونوں قوتوں سے آدھی ہوئیں تو عورت کی کیفیات مذکورہ اور اعمال اختیاریہ مرد کی
کیفیات اور اعمال اختیاریہ کی نسبت چوتھائی ہونگے جب یہ بات ذہن نشین ہو لیگی تو اتنا اور غور فرمائیے کہ
مردوں کیلئے جو عورتیں حلال کیگئی ہیں تو وہ بشہادت آیۂ الا علی ازواجہم او ما ملکت ایمانہم ازواج ہیں یا لونڈیاں ہیں
سو قسم اول میں بشہادت لفظ ازواج مقصود زوجیت یعنی دفع وحشت وحدت اور دفع بے نفع رسانی تنہائی
ہے اور چونکہ خواہش جماع اور آرزوئے بوس و کنار کہ عشق بھی اس کے مظاہر اور آثار میں سے ہے وحشت
کے لئے سبب قوی تھا تو اس ازدواج میں حلت قضاء شہوت جماع نظر آئے مگر چونکہ زوجیت القسام
بمساوین کو مقتضی ہے اور ادھر انس و محبت اور موانست وحشت وحدت بے نفع رسانی یکدیگر متصور
نہیں کیونکہ اگر یہ نہیں تو پھر آدمی سوا جنبیوں کا اجنبی ہے اور اجنبیت ہی وحشت کا منشاء ہے تو لاجرم
باعتبار کیفیات مذکورہ اور اعمال اختیاریہ ایک عورت کا بہ نسبت ایک مرد کے چوتھائی ہونا بھی واضح
ہوا ہے تو بالضرور چار عورتیں ملکر ایک مرد کیلئے زوج کامل ہونگی اب سُنئے کہ اس عدد اربعہ کی تقیید کو
خدا کی طرف سے دیکھکر اور عقل میں نصف کی کمی خدا و رسول سے بتکرار باب عدس کو دین میں بھی نصف
کا اس طرح یقین ہو جاتا ہے جیسے شمس و قمر کی مقدار حرکت اور اختلاف اوضاع تقابل اور اختلاف تشکلات قمر
کو لحاظ کر کے اس بات کا یقین ہو جاتا ہے کہ نور قمر نور شمس سے مستفاد ہے کیونکہ ازدواج میں اولاد ہو استفادہ
اعمال اختیاریہ پر موقوف ہے اور ان کا بہ نسبت قوت عقلی و قوت عملی حاصل ضرب ہونا بحکم وجدان ظاہر ہے اور پھر
مضروب کے مقدار یعنی عقل میں نصف ہونا معلوم ہے اور حاصل ضرب کی مقدار معلوم ہے کہ وہ چہارم ہے تو مضروب
فیہ یعنی دین کی مقدار بھی معلوم ہوگئی کہ نصف ہے اور وہ احتمالات موہمہ خلاف مقصود جو محرومان نور
وجدان کی نظر میں قادح تقریرات اثبات تناصف دین نظر آتے تھے بے مشقت مرتفع ہوگئے مگر چونکہ اباحت
ازدواج بغرض آسائش بندگان ہے نہ بنظر استعباد اور بوجہ تحصیل عبادت تو چار سے کم میں بندہ کو اختیار
ہے خدا کی طرف سے مواخذہ نہیں ہاں زیادہ کی صورت میں حد خداوندی سے بڑھ جانا بھی ہے اور اپنے
استحقاق سے زیادہ لینا بھی ہے اسلئے چار سے زیادہ درست نہیں ہو سکتیں مگر چونکہ ادخال جنت بطور مجازات
ہے بغرض رفع حاجت نہیں تو وہاں کے تمام منافع کو کھانا پینا ہو یا ازدواج ہو از قسم مجازات ہی سمجھئے مثل
منافع دار دنیا قضاء حاجت نہ کہیئے چنانچہ یوں بھی ظاہر ہے اسلئے کہ وہاں حاجت ہی کوئی باقی نہیں رہی نہ اکل

ہر نفس سے ضروری نہیں اور ازدواج ... بعوض ... یادرفاقت ... (مرتب)

خرب کی نہ جماع وغیرہ کی چنانچہ ظاہر ہے ورنہ بھوک پیاس وغیرہ مثل دار دنیا وہاں بھی ستائین غرض جنت
میں حاجات دین ودنیا مین سے کوئی حاجت باقی نہین رہی جو کسی تدبیر دینی و دنیا کی ضرورت پڑے اور
ایک کو دوسرے سے امید نفع رسانی ہو اور باین وجہ باعتبار سرمایہ نفع رسانی مساوات دیکھی جائے ہان محبت
اور مودت جو بوجہ ہمجنسی اور اتحاد نوعی و اتحاد وضعی پیدا ہوا کرتی ہے منوز متصور ہے سو بعد ارتفاع حوائج اور بیکار
ہوجانے تدابیر کے بجز صفات روحانی اور ملکات نفسانی کے اور کونسی بات باقی رہی ہے جس کے اعتبار
سے ہمجنسی اور اتحاد وضعی کہا جائے اور اوپر گذر چکا ہے کہ اصل سب ملکات اور صفات کی وہی قوت
عقلی اور قوت عملی ہے سو جس شخص کی یہ دونون قوتین مہذب ہین اسکا نفس بھی مہذب ہے اور وہ جنتی
ہے پھر اگر ایسے ایسے اشخاص متعدد ہین تو وہ سب آپسمین ہمجنس اور ہم وضع ہین بشرط ملاقات ایکدوسرے
سے محبت اور انس ضروری ہے چنانچہ احادیث صحیحہ اس بات پر بھی شاہد ہیں کہ اہل جنت سب ایک دل
ہونگے بالجملہ بوجہ بیکار ہوجانے تدابیر دین ودنیا کے کیفیات و اعمال مذکورہ جو سرمایہ نفع و انتفاع تھے
قابل لحاظ نہ رہے جو یون کہا جائے کہ کیفیات و اعمال مذکورہ میں عورتین مردون سے چوتھائی تھیں
مناسب یون تھا کہ جنت مین دنیا کی عورتین ہر مرد کے پاس چار چار ہوتین نکہ دو دو وہان قوت عقلی اور
قوت عملی جو کمالات انسانی مین سے ہین بلکہ اصل کمالات ہین البتہ اب تک قابل لحاظ ہین کیونکہ گو قوت
عقلی اور قوت عملی کے حاصل ضرب سے دوسرے کو بالفعل چندان غرض باقی نہین کہ بے اُس کے اندیشہ
تکلیف ہو اور اس وجہ سے گویا منافع متعدیہ اکثر بیکار ہوگئے اور قابل لحاظ باقی نہ رہے لیکن تاہم اس سے
بھی کیا کم ہے کہ جیسے چشم و گوش و بینی اور سوا اسکے اور اعضاء بدن اگرچہ کوئی کام نہ لیا جائے تب بھی
موجب زیب و زینت بدن ہین اور انکا ہونا محبت مجانست مین مداخلت تمام رکھتا ہے چنانچہ ظاہر ہے ایسے
ہی قوت عقلی اور قوت عملی اور انکی ذریت یعنی اور کمالات قلبی اور ملکات روحانی سرمایہ زیب و زینت
روح اور اُن کا ہونا باعث ازدیاد محبت مجانست و اتحاد نوعی ہے مگر ان دونون قوتون مین عورتون کا نسبت
مردون کے آدھا ہونا پہلے ہی ثابت کر چکے ہین تو یہ بات آپ ثابت ہوگئی کہ دنیا کی دو عورتین ہی جنتیوں کے
لئے زوج کامل ہین علاوہ برین دخول اور سکونت جنت کے لئے دین چاہیئے عقل کی کچھ حاجت نہین ہان
تدابیر دین ودنیا کی ضرورت باقی رہتی تو اس کی بھی ضرورت رہتی اور جب عقل کی حاجت ہی نہین تو
اسکی رعایت اور اسکے لحاظ کی بھی کوئی وجہ نہین تو اس صورت مین فقط دین کا لحاظ چاہیئے سو اس مین

دو عورتین ایک مرد کی برابر ہین اور یہ بھی نہ سہی ہم کہتے ہیں عجب نہیں کہ مجموعہ بنی آدم مین من اولہم الی
آخرہم دو تہائی عورتین اور ایک تہائی مرد ہون اور حکم ازلی نے باعتبار جہت تقابل بھی وہی حساب للذکر
مثل حظ الانثیین بٹھا کر ان دونون کلمون مین ایک مرد کو دو عورتون کے مقابل رکھا ہو اور اس وجہ سے تقسیم جنت
میں جسمین سبھی اہل جنت کی کامیابی ضرور ہے دو عورتون سے زیادہ کسی کو نہ دی گئیں ہان تقسیم دنیا میں
چونکہ تمام اہل دنیا کی کامیابی پر نظر نہیں تو یہ حساب یہان مرعی نہ رہا یا یون کہیے کہ جنت میں بھی مقدار
زوج کامل جاری ہے سو اس مین دو عنایت ہوئین باقی بوجہ نہ رہنے عورتون کے جو دو کی کمی رہگئی تھی
اس کے عوض مین حورعین مرحمت ہوئین مگر چونکہ مجازات آخرت اور بیع و شرا خداوندی مین اعمال صالحہ
کے جو دار دنیا مین کئے تھے یہ قدر و منزلت ہے کہ اس کے عوض مین متاع جنت مین سے کم سے کم تو
دس گنا ہو اور زیادہ کا کچھ حساب نہیں چنانچہ فرماتے ہین واللہ یضاعف لمن یشاء تو اس سے یہ معلوم
ہوتا ہے کہ خدا قدردان کے نزدیک دنیا کی عمدہ اشیاء کے مقابل جنت کی متاع مین سے ضعاف مضاعف
ہون تو برابر آئیں تو اسی قیاس پر یہ سمجھ میں آتا ہے کہ یہان کی مخلوقات کے مقابل بشرطیکہ خدا کی پسند
آجائین جنت کی مخلوقات مین سے جو ان کی ہمجنس ہون اضعاف مضاعف ہون تو کہین برابر آئین
اور فضیلت زنان بنی آدم باین وجہ قرین عقل ہی کہ زنان بنی آدم نے اطاعت خداوندی میں مدتوں جان
گنوائی تھی حورون نے کسدن عبادت اور اطاعت کی تھی جو انکے برابر ہون اور خدا کے یہان عزت و احترام
تقویٰ و تواضع ہی پر منحصر ہے چنانچہ اہل علم جانتے ہین خدا فرماتا ہے ان اکرمکم عند اللہ اتقاکم اور رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہین من تواضع للہ رفعہ اللہ اور اطاعت مین یہ تقویٰ و تواضع ہی ہوتے ہین
جس نے تقویٰ و تواضع للہ یعنی عبادت کی وہی اشرف و افضل ہوگا سو یہ بات زنان بنی آدم مین تو ہی ہان
حورون میں نہین مگر جیسے اعمال مین نیما بین بنی آدم تفاوت زمین و آسمان ہے کسی کا دس گنا اجر ہے کسی کا
سات سو گنا کسی کا اس سے بھی زیادہ ایسے ہی اصحاب عمل مین زمین و آسمان کا فرق ہے کیونکہ صاحب
اعمال کی فضیلت بوجہ اعمال ہے جتنا اُن مین تفاوت ہوگا اتنا ہی اُنمین اسوجہ سے جیسے چار عورتین کسی
جنتی کی زوج کامل ہوئین ویسے ہی دو عورتون کے عوض حورین جتنی حساب سے ہوتی ہونگی عنایت ہونگی واللہ اعلم
بالجملہ ازواج دنیا اور ازواج جنت مین دنیا مین گر چار کی اجازت ہوئی اور جنت مین دو ملین تو کیا مضائقہ
ہے عقل صائب اسی پر شاہد ہے کہ جو کچھ ہوا اور جو کچھ ہوگا عین مناسب ہے اور اگر وجوہ مذکورۂ بالا پر قناعت

نہو اور بوجہ کثرت حور عین دل حیران و پریشان کا خلجان نجائے تو اسمین تو کچھ حرج ہی نہین کہ حورعین کو
داخل ازواج نہ کہئے اور تملیک خداوندی کو سبب ملک سمجھئے اور اطلاق لفظ زوجہ یا ازواج کو جو بعض احادیث
مین پایا جاتا ہے اطلاق مجازی قرار دیجئے ہاں یہ بات پوچھئے کہ قسم ثانی یعنے ماملکت ایمانہم مین مثل قسم اول
یعنی نکاح تحدید عدد کیون نہین سو اسکا جواب یہ ہے کہ قسم ثانی مین مقصود بالذات خدمت ہے مگر چونکہ
خدمت اس کا نام ہے کہ حاجت مخدوم کو رفع کردے اور خواہش جماع اور آرزوئے بوس و کنار وغیرہ کی
حاجت قوی اور ضرورت شدید ہے تو جس محل مین اس حاجت کا ارتفاع بطور خواہش طبع سلیم متصور ہوگا
بلاشبہ قابل اباحت ہوگا سو خدام مین سے عورت ہی قابل اس امر کے تھی اس لئے باعتبار انواع خدمت
خادم کامل یہ تو وہی ہے مرد اس اعتبار سے ناقص ہے الغرض اجازت مجامعت اور اباحت قضاء شہوت
بکلح قسم ثانی مین بحیثیت زوجیت نہین جو کسی امر مین مساوات ملحوظ رہے بلکہ بحیثیت خدمت ہے
اور رشتہ خدمت اور علاقہ خادمیت و مخدومیت عقلاً و نقلاً کسی عدد معین کو مقتضی نہین جو اس کا لحاظ
ہے بلکہ بایں نظر کہ خادم اگر ہزار ہین تو کیا ہوا پھر خادم ہی ہین اسقدر خدام کا مجموعہ بھی مرتبہ مخدومیت کو
نہیں پہونچ سکتا یون سمجھ مین آتا ہے کہ در بارہ خدام تحدید عدد موافق مصلحت نہین جب یہ مضمون
ذہن نشین ہوچکا تو یون خیال فرمایئے کہ عقل سلیم اس بات پر شاہد ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے
لئے در بارۂ ازواج وہی تعمیم عدد مناسب ہے جو اورون کیلئے در بارۂ ماملکت ایمانہم سب کو معلوم ہے
وجہ پوچھئے تو سنئے کہ رعایت عدد اربع باین لحاظ تھی کہ مساوات جو لازم مفہوم زوجیت ہے ہاتھ سے نجائے
مگر حصول مساوات بعد رعایت عدد اربع امتیون مین تو متصور ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ
کی ازواج مین متصور نہین شرح اس معما کی یہ ہے کہ جس صورت مین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم امتیون
کے حق مین واسطۂ عروض وجود روحانی ہوئے تو ایسی مثال سمجھنی چاہیئے جیسے آفتاب چرخ چارم اور امتیون
کی ایسی مثال خیال فرمایئے جیسے عکوس آفتاب جو آئینون مین اور پانیوں مین نمایان ہوتے ہین یا جیسے
در و دیوار کے انوار یعنے دہوپین سو جیسے ایک آئینے کا عکس مثلاً دوسرے آئینہ کے عکس کے ہمجنس ہے یا
ایک دہوپ دوسری دہوپ کے ہمجنس ہے اور اس وجہ سے بشرط مساوات مقدار ایک کو دوسرے
کا مساوی کہہ سکتے ہین اور اگر مقدار مین کمی بیشی ہو تو جس عکس یا جس دہوپ کی جانب کمی ہو اس کے
اور عکسون یا اور دہوپون کو لحاظ کرکے اگر جبر نقصان کرلین تو دوسرے عکس اور دوسری دہوپ کے مساوی

ہو سکتا ہے ایسے ہی امتیوں میں ایک امتی دوسرے امتی کا ہمجنس ہے مگر چونکہ زن و مرد میں باوجود ہمجنسی کے مساوات نہیں بلکہ اسقدر کمی بیشی ہے جیسے ایک میں اور چار میں ہے تو تکمیل عدد الربع سے اس کا جبر نقصان ہو سکتا ہے پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور مومنات امت میں اس صورت میں وہ نسبت ہوگی جو نسبت کہ آفتاب اور عکس آفتاب اور دھوپ میں ہے سو ظاہر ہے کہ آفتاب اور عکس آفتاب اور آفتاب اور دھوپ میں کوئی نسبت نہیں آفتاب کجا اور عکس آفتاب کجا اور علی ہذا القیاس آفتاب کجا اور دھوپ کجا جو مساوات متصور ہو سکے ع چہ نسبت خاک را با عالم پاک + لاکھ عکس آفتاب اور کروڑوں دھوپیں بھی ایک آفتاب کے مساوی نہیں ہو سکتیں چہ جائیکہ دو چار اسلئے کہ عکس آفتاب اور دھوپ کا حدوث و بقا دونوں بواسطہ آفتاب ہیں عکس آفتاب اور دھوپ دونوں حدوث و بقا و وجود میں دریوزہ گر در دولت آفتاب ہیں الغرض آفتاب و عکس آفتاب علی ہذا القیاس آفتاب و دھوپ میں تجانس ذاتی اور اتحاد حقیقی نہیں بلکہ تفاوت زمین و آسمان ہے اگرچہ صورت میں یا رنگ میں قلیل و کثیر شباہت کچھ ہو پھر بھی امید مساوات اور فکر برابری ایک خیال باطل ہے ایسے ہی بیچ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم اور ارواح امت میں تجانس ذاتی اور اتحاد حقیقت اور اشتراک نوعی نہیں فرق زمین و آسمان ہے اگرچہ شکل و صورت و احکام جسمانی میں مثل خورد و نوش وغیرہ مماثل کہا جائے اور یوں کہا جائے قل انما انا بشر مثلکم پھر امید مساوات مابین سرور کائنات صلعم اور مابین مومنین و مومنات منجملہ اضغاث احلام اور اور خیالات واہیات ہے اب خیال فرمائیے کہ پھر رسول اللہ صلعم کے لئے تحدید اربعہ ہو تو کیونکر ہو تعیین عدد الربع فقط بلحاظ مساوات تھی یہاں کسی طرح اور کسی عدد سے مساوات متصور ہی نہیں اور جب درباره رفع قید عدد اربع رسول اللہ صلعم کا واسطہ فی العروض ہونا کام آیا اور اس امر میں آپ کی ازواج کا وہی حکم نکلا جو اور دنکی ما ملکت ایمانہم کا حکم تھا تو عدم وجوب مہر اور عدم وجوب عدل میں بھی وجہ اولی کلام آئیگا تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ ما ملکت ایمانہم کے لئے جو مہر کی ضرورت اور عدل کی رعایت نہیں فقط اس کی وجہ یہی ہے کہ وہ مملوک ہیں پھر مہر جو اجرت ہے کیونکر واجب ہو کیونکہ اجرت غیر کی چیز کے لئے ہوتی ہے علی ہذا القیاس مالک کو اپنے اسباب اور اشیاء مملوکہ میں جیسے لباس و مرکب وغیرہ میں اختیار ہوتا ہے جس کو چاہے استعمال کرے اور جس کو جی نہ چاہے استعمال نہ کرے اور کام میں نہ لائے اس کے ذمہ یہ ضروری نہیں کہ سب کو برابر استعمال کرے اور جسقدر ایک سے کام لے اسیقدر دوسرے

سے کام لے اور جب ما ملکت ایمانہم مملوک اور خادم ہوئے تو مالک کو اختیار ہوگا کہ جس کو چاہے اپنی خدمت میں رکھے اور جب چاہے بلائے اور جس کو جی نہ چاہے اور جب جی نہ چاہے نہ بلائے جیسے لباس و مرکب وغیرہ اسباب مملوکہ سے مالک کے ذمہ درباب استعمال کچھ حق نہیں ما ملکت ایمانہم کو بھی مالک کے ذمے درباب خدمت مجامعت ہو یا کچھ اور کوئی حق واستحقاق نہیں جو اس کی رعایت نہ کرنے میں مالک کو ظالم کہا جائے ہاں ازواج مملوک زوج نہیں بلکہ زوج اجرت مہر کے عوض میں فقط منافع بضع کا مستحق ہوجاتا ہے سوا اس کے اور سب امور میں زوج وزوجہ دونوں برابر ہیں اور کیوں نہوں زوجیت کا مفہوم ہی اس بات کو مقتضی ہے کہ دونوں طرف قسمت علی التساوی ہو چنانچہ خود خداوند کریم ہی فرماتا ہے ولہن مثل الذی علیہن بالمعروف اور دونوں برابر ہوئے تو جیسے باہم اہل اسلام میں بقدر روابط و علائق محبت حقوق رعایت اور مروت ثابت ہیں چنانچہ احکام صلۂ رحمی اور بر والدین اور تراحم فیما بین جو کلام اللہ و حدیثوں میں بڑی تاکیدوں سے مذکور ہیں اسپر شاہد ہیں ایسے ہی مابین زوج وزوجہ بھی ہمسنگ رشتۂ زوجیت جو محبت کے پیدا کرنے میں مادر سب علائق سے فائق نظر آتا ہے یہانتک کہ بوجہ ازواج حقوق والدین کے افسانے مشہور ہیں حقوق رعایت ومروت ثابت ہونگے اور پاسداری دلداری لازم ہوگی اور جفاکاری دل آزاری حرام ہوگی اور ایک دوسرے کے ذمہ لازم ہوگا کہ تا مقدور اپنے امور اختیاریہ میں دوسرے کے دل پر ملال نہ آنے دے مگر چونکہ ازواج درصورت تعدد باہم دربارۂ حقوق رشتۂ زوجیت متساوی الاقدام ہیں اور رنج رشک وغم غیرت ہر قسم کے رنج وغم سے اہل محبت کے نزدیک زیادہ ہیں تو اب زوج کے اختیار میں سوا اس کے اور کوئی دلداری کی صورت نہیں کہ سب کے ساتھ یکسان معاملہ رکھے سب کے پاس برابر سوئے اور ہر ایک کے دل سے کدورت غم فراق دھو دے مگر ازواج مطہرات سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم با ینوجہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انکے وجود روحانی کا واسطہ فی العروض ہیں رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے مملوک ہونے میں عقل سلیم کے نزدیک ما ملکت ایمانہم سے زیادہ ہیں کیونکہ ما ملکت ایمانہم میں اسباب ملک تو جہاد یا بیع وشرا و ہبہ و میراث ہیں سو یہ سب امور اس بات پر شاہد ہیں کہ مالک کی ملک عارضی ہے مملوک کے لازم ذاتی اور صفات قدیمی میں سے نہیں ورنہ ورود ملک میں ان امور ہی کی کیا ضرورت تھی اور جب اشیاء مملوکہ میں ملک عارض ہوئی تو حریت جو ضد ملک ہے یا اس کو عدم ذاتی ہوگا ہاں مابین ملک وحریت کے اگر واسطہ ہوتا تو یہ بھی احتمال ہوتا کہ باعتبار ذات کے نہ ملک ہے نہ حریت ہے اور واسطہ فی العروض

چونکہ بیچ حدوث وجود عارض اور نیز باعث بقاء وجود عارض ہوتا ہے تو اُس کا عین وجود اور اُسکی ذات خود
بیچ واسطہ فی العروض کیلئے اپنے مملوک ہونے پر شاہد ہے اور اُس کی صورت حال سے یہ ٹپکتا ہے کہ
ان کو تملک بہ نسبت واسطہ فی العروض کے اس کا وصف قدیمی ہے بالجملہ وجود عارض خانہ زاد
واسطہ فی العروض ہوتا ہے اور اس وجہ سے عقل کے نزدیک وہ عارض مملوک واسطہ فی العروض
ہوتا ہے پھر اگر واسطہ فی العروض میں لیاقت تصرف ہے یعنی ذوی العقول میں سے ہے تو اُس کو اختیار
ہے جس طرح چاہے تصرف کرے سو واسطہ فی العروض ہونے کی پوری پوری صفت تو خداوند کریم ہی
میں ہے چنانچہ اوپر مرقوم ہو چکا اور اسوجہ سے اسکو مالک حقیقی سمجھنا چاہیئے دوسرے رتبہ میں رسول اللہ
صلعم کی مالکیت سمجھیئے کیونکہ اول تو رسول اللہ صلعم محققین کے نزدیک وسیلہ تمام فیوض اور واسطہ
فی العروض تمام عالم کیلئے ہیں چنانچہ آپکے لئے مقام وسیلہ کا ملنا بھی عقل کے نزدیک اسی طرف مشیر ہے للعاقل
تکفیہ الاشارۃ اور یہاں سے سمجھ میں آتا ہے کہ عجب نہیں جو روایت لولاک لما خلقت الافلاک صحیح ہو
کیونکہ اسکا مضمون صحیح ہی معلوم ہوتا ہے دوسرے آپکا واسطہ فی العروض ہونا ہی اور کسی کمال میں اگر ابھی
محل تامل ہو تو مومنین کے حق میں آپ کا واسطہ وجود روحانی ہونا بھی روشن ہوا ہے ارواح مومنین کی قدر
وقیمت اور فضیلت دیکھیئے کہ ایک وجہ عرش عظیم سے بھی زیادہ ہے چنانچہ اہل علم جانتے ہیں غرض ادھر نہیں یا
تو بوجہ شرافت ارواح اور پھر شرافت بھی کس کی ارواح مومنین کی شرافت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مالک
ارواح مومنین ہونا دوسرے درجہ میں بہ نسبت مالک الملک وحدہ لاشریک لہ کے سمجھیئے پھر جب آپ کی ملک
اوروں کی ملک سے اقوی ہوئی تو لاجرم تمام احکام میں مثل عدم ضرورت مہر اور عدم وجوب عدل جیسے آیۂ
ترجی من تشاء الخ سے ظاہر ہے اور عدم ضرورت مہر جیسے واہبۃ النفس کے حلال ہونے سے ہویدا ہے پھر
واہبۃ النفس میں اوروں کی ملک کرنے میں آپ کو اختیار ہونا جیسے بعض روایات حدیث واہبۃ النفس مرویہ
امام بخاری جس میں لفظ املکنا کہا اور جسپر اُسپر دلالت کرتی ہیں یہ سب احکام موجہ ہو جائیں گے اسپر اگر
آپ مہر عنایت فرمائیں یا دو بارہ شب باشی وغیرہ عدل بجا لائیں تو آپ کا احسان ہے بلکہ اس طریق سے تو
یوں ثابت ہوتا ہے کہ خاص منافع حیات یعنی ہاتھ پاؤں کی خدمت میں جمیع مومنین و مومنات کے ذمہ
بشرط استطاعت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت واجب ہے اور ہرگز استحقاق طلب اجرت نہیں کیونکہ بحکم
وساطت عروض وجود روحانی ارواح مومنین جب مملوک رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ہوئیں تو ثمرات ان کے

یعنے حرکات ارادیہ اپنے آپ مملوک رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ہون گی بلکہ اہل بصیرت کے نزدیک جیسے انوار عکس آفتاب حقیقت میں آفتاب ہی کے انوار ہین گو بظاہر قائم بہ آئینہ معلوم ہون اور آفتاب اور عکس آفتاب ہی پر کیا موقوف ہے جہان وساطت عروضی ہوگی یہی ہوگا چنانچہ اوپر بھی اس کی طرف اشارہ گذرا ایسے ہی تمام آثار حیات مومنین و مومنات اور حیات کے منافع اور ثمرات آفتاب حیات حضرت سرور کائنات صلعم ہی کے آثار حیات ہین گو بظاہر قائم بہ ارواح مومنین و مومنات معلوم ہون اور چونکہ اموال مملوک مثل اموال مالک کے مملوک مالک ہوتے ہین تو رسول اللہ صلعم کو اموال مومنین و مومنات مین بھی ہر طرح کے تصرف کا اختیار معلوم ہوتا ہے مگر چونکہ واسطہ فی العروض ہونا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا جو سبب ملک ہے اس درجہ کو مخفی تھا کہ بجز اہل بصیرت کسی کو مشہود نہوا بلکہ باشارات کلام اللہ و حدیث بھی بدشواری سمجھ میں آیا تو اپنے حبیب کے سر سے تہمت شہوت پرستی دفع کرنے کے لئے اس قانون کا اجرا شاید مناسب نجانا مبادا سفیہان کم فہم کچھ کا کچھ سمجھکر اپنے ایمان کو مفت کھو بیٹھین معہذا افادہ و استفادہ منافع حیات بے واسطہ جسم عنصری متصور نہین اگر مفید و مستفید اور نافع و منتفع اور مفیض و مستفیض حقیقت مین روح ہی ہو اور جسم عنصری مومنین مثل ارواح فیض نبوی صلے اللہ علیہ وسلم نہین ہی جیسے روح نبوی واسطہ وجود روحانی مومنین و مومنات تھی جسم نبوی واسطہ عروض وجود جسمانی اور منبع حدوث ہیکل عنصری نہین جو مملوک رسول اللہ صلعم کہا جائے تو اس ملک مین جو رسول اللہ صلعم کے لئے بوجہ وجود روحانی بہ نسبت تمام مومنین و مومنات کے ثابت ہوئی اور اس ملک مین جو مالکان ایما نہم مین پائی جاتی ہے ایک فرق عظیم نکل آیا اور احکام مختلف ہو گئے محل ملک رسول اللہ صلعم جو بوجہ وساطت عروض ثابت ہوئی ارواح مومنین و مومنات ہین چنانچہ ناظران مضامین سابقہ پر مخفی نہ رہا ہوگا اور ما ملکت ایمانہم مین معروض ملک ٹھہرا تو جسم عنصری ٹھہرا کیونکہ اسباب ملک بیع و شرا و ہبہ وغیرہ اس جسم عنصری ہی سے متعلق ہوتے ہین اس لئے کہ لوازم ملک مثل تسلیم و قبض و تصرف اس جسم عنصری ہی مین متصور ہین روح مین متصور نہین چنانچہ ظاہر ہے اس سبب سے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو باوجود ایسی ملک کے کہ اوروں کی ملک اس کی ہمسنگ تو کیا پاسنگ بھی نہین جنانچہ اوپر مرقوم ہو چکا تحصیل منافع نکاح مین عقد نکاح کی نوبت آئی اور طلاق و عدت کی گنجائش نکلی اور یہ شبہ مرتفع ہوگیا کہ تمام مومنین و مومنات مملوک رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم تھے تو پھر نکاح کس مرض کی دوا تھی کیونکہ مملوک کے ساتھ نکاح نہین ہوتا اور اجارات اور بیع و شرا سے کیا مدعا

تھا کیونکہ مال مملوک مال مولیٰ ہی ہوتا ہے حالانکہ نکاح و بیع و شراء بالیقین مابین رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم
اور مومنین و مومنات واقع ہوئے اور عجب نہیں کہ اجارہ و استجار کی بھی نوبت آئی ہو اور وجہ ارتفاع کی یہ ہے کہ
ملک رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم جب ابدان مومنین و مومنات کے ساتھ متعلق نہوئی تو منافع حیات یعنے
حرکات و سکنات ارادیہ میں جو عوارض اجسام میں سے ہیں رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا بظاہر کچھ استحقاق
نہوگا ہاں اہل حقیقت کے نزدیک حرکات سکنات ارادیہ میں جسم اپنے آپ متحرک اور ساکن نہیں بلکہ روح درپردہ
کارپرداز حرکات و سکون ہے اور اس وجہ سے جسم فقط محل قیام حرکت ہی فاعل نہیں فاعل حقیقی وہی روح ہے
چنانچہ ضرب و سب و شتم وغیرہ امور جو اعضائے مخصوصہ سے صادر ہوتے ہیں روح کے افعال سمجھے جاتے ہیں
جسم کے افعال نہیں سمجھے جاتے ورنہ انعام اور پاداش میں اعضا جو مصدر افعال تھے محل اکرام و انعام و مورد عتاب
و عقاب ہوا کرتے حالانکہ سب و شتم کے عوض میں جو افعال لسانی ہیں بسا اوقات سر پھوڑا جاتا ہے اور دست و پا
توڑے جاتے ہیں اور زنا کی سزا میں جو بظاہر فعل عضو مخصوص ہے تازیانوں کی مار کمر پر پڑتی ہے یا پتھروں کی بوچھاڑ
سارے بدن پر برستی ہے علی ہذا القیاس مدح و ثنا یا خدمت دست و پا کی جزا میں تاج پہنایا جاتا ہے طعام لذیذ
کھلایا جاتا ہے اگر فاعل حرکات جسم ہی ہوتا ہے تو یہ ظلم صریح کہ کرے کوئی بھرے کوئی جان کوئی گنوائے اور
مزے کوئی اڑائے کسی کے نزدیک روا نہوتا حالانکہ اس قسم کی جزا و سزا کے جواز میں تبعان اہل العقل والنقل میں سے
کسی کو تامل نہیں ہاں فاعل حرکات روح کو کہیے تو اس اختلاف محل طاعت و جرم اور مورد جزا و سزا کی وجہ
ظاہر ہے کیونکہ روح کو تمام بدن اور جملہ اعضاء بدن سے ربط و تعلق ہے اور ہر جزو بدن روح کے حق میں
مصدر افعال و منبع آثار اور واسطہ ایصال رنج و راحت اور سبیل حصول آلام و تکلیف ہے چنانچہ خود
جسم کو کاروبار سے کچھ تعلق نہیں آلام و تکلیف سے کچھ مطلب نہیں نہ منافع حرکات و سکنات بوسیلہ
جسم حسب خاص روح سے باہر آتا ہے اور رنج و راحت سارے کا سارا خزانہ روح میں جاتا ہے بدن کو فقط
چوبدار یا تحصیلدار سمجھیے پس سبب جس عضو کے وسیلہ سے کوئی فعل صادر ہوگا وہ روح ہی کا فعل ہوگا
اور جو انعام و انتقام کسی عضو پر وارد ہوگا وہ روح پردہ نشین ہی پر وارد ہوگا اس صورت میں اگر مصدر
طاعت و گناہ کوئی اور عضو ہے تو کچھ مضائقہ نہیں جو مطیع ہے وہی منعم و مرحوم و محمود ہے اور جو عاصی ہے
وہی مذموم و معتوب و معذب ہے مصدر افعال بھی وہی روح تھی اگرچہ کوئی عضو بدن اس کا مظہر ہوا اور مورد
انعام و انتقام بھی وہی روح ہے اگرچہ کوئی جزو بدن اس کا مسلک ہوا الغرض حقیقت شناسان معانی سنج

کے نزدیک فاعل حقیقت میں روح ہے نہ بدن اور منبع حرکات و سکنات ارادیہ جان ہے نہ تن جسم و تن فقط محل قیام حرکات و سکنات اور ایک طرح کا ظرف تحقق ارادیات ہے گو ظاہر بینوں کو فاعل نظر آئے اور ظاہر ہے کہ فاعل کو جو استحقاق ملکیت افعال ہوتا ہے وہ ظرف کو نہیں ہوتا اس صورت میں منافع حیات مومنین و مومنات یعنی حرکات و سکنات ارادیات مملوک روح ہونگے اور بحکم آنکہ مال الغلام مال المولیٰ بوجہ ملک رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم جو بوجہ و سلطنت معروض مذکور ہے وہ حرکات و سکنات مملوک رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ہونگے اور درحقیقت حاجت اجر و ثمن منافع نہوگی جب یہ بات ذہن نشین ہوگئی تو اتنا اور بھی خیال فرمائیے کہ حقیقۃ الامر تو بمقتضائے تقریر ہذا در باب منافع حیات رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے مالک ہونے پر شاہد ہے اور ظاہر الامر میں باین نظر کہ حرکات و سکنات عوارض جسمانی ہیں عوارض روحانی نہیں اس لئے کہ ارواح حرکات و سکنات سے منزہ ہیں تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو منافع حیات مومنین و مومنات میں کچھ دعوے ملکیت نہیں سو عجب نہیں کہ [illegible] موافق حدیث اعطوا کل ذی حق حقہ خداوند دارگیر اور حاکم عادل علی الاطلاق نے حقیقۃ الامر اور ظاہر الامر دونوں کی رعایت فرمائی جو در بارہ واہبۃ النفس یوں ارشاد فرمایا وان امرأۃ وہبت نفسہا للنبی ان اراد النبی ان یستنکحہا خالصۃ لک من دون المؤمنین اس لئے کہ بحکم مذاق ان ارادکی قید سے پاسداری خاطر نبوی جس سے ایک طرح کی کراہت خداوندی معلوم ہوتی ہے نکلتی ہے ورنہ اگر فقط لحاظ حقیقت ہی ہوتا تو اس کراہت کے کیا معنی تھے اور اگر اعتبار ظاہر ہوتا تو اس اباحت کی کیا صورت تھی اور شاید اس کراہت کی وجہ سے تو بہ طبع زاد رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے باوجود اس صریح اباحت کے کہ ہر کم فہم کی فہم میں آجائے اور باوصف اس وفور رحمت و شفقت کے کہ کسی متنفس کی دلشکنی آپ کو پسند نہ آئی واہبۃ النفس کی عرض قبول نہ فرمائی اور اپنی ذات خاص کے لئے اس انتفاع کو گوارا نہ کیا ورنہ مقتضائے رحمت و شفقت نبوی یہ تھا کہ اس آرزومند کو محروم نہ جانے دیتے جب یہ تمام مراتب طے ہو چکے تو اب سامعہ خراش منتظران حق شناس ہوں کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا والد روحانی ہونا بہ نسبت جمیع مومنین جیسے پہلے ثابت کر چکا ہوں اور مسلم ہو چکا ایسے ہی ازواج مطہرات کا باعتبار ارواح مملوک نبوی ہونا اب ثابت اور محقق ہوا اور جب باعتبار ارواح مملوکیت ثابت ہوئی تو اس اعتبار سے نکاح کی حاجت بھی نہ رہی اور بعد نکاح اس اعتبار سے وہ مورد نکاح بھی نہ ہو سکتے جو انہیں

اطلاق ما نکح آباءکم صحیح ہو اور اہل ایمان انکی نسبت بھی لاتنکحوا کے مخاطب ہوں ہاں باعتبار جسم عنصری البتہ
داخل حالت نکاح سمجھی جائیں گی چنانچہ ابھی مفصل و شرح مرقوم ہوا لیکن اس صورت میں رسول اللہ صلے اللہ علیہ
وسلم کی جانب بھی جسم عنصری ہی کا لحاظ چاہیئے کیونکہ یہ رشتہ نکاح رشتہ فعل و انفعال اور علاقہ فاعلیت
ومفعولیت ہے پھر اس رشتہ میں جسم جو محل فعال اور مفعول ہوتا ہے تو جسم ہی کے افعال کا محل اور مفعول
ہوتا ہے تو جس جگہ اس نسبت کے ایک جانب منسوب یا منسوب الیہ جسم ہو جیسے ازواج کی جانب ہے تو
دوسری جانب بھی جسم ہی ہوگا یعنے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی جانب بھی اس صورت میں نسبت نکاح
کا منسوب یا منسوب الیہ جو کچھ کہئے جسم ہی کہنا پڑے گا مگر جسم نبوی والد اجساد مومنین نہیں آپ کی
ابوت فقط باعتبار روح ہے چنانچہ مکرر سہ کرر مرقوم ہو چکا اس صورت میں رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا
منجملہ آباء مومنین ہونا بھی صحیح نہیں جو لاتنکحوا ما نکح آباءکم کے مخاطب ہوں ہاں جب ازواج مطہرات بلحاظ
جہت سرح مملوک نبوی ہو تو لاجرم اس جہت سے قسم ثانی یعنے ما ملکت ایمانہم میں داخل ہونگی قسم اول یعنی
ازواج میں شمار نہ کیجائینگی مگر جیسے ما ملکت یمین الوالد تا وقتیکہ والد کو اس سے اتفاق صحبت و مجامعت
نہو اولاد پر حرام نہیں ہوتی اور صحبت و مجامعت کی نوبت آئے تو اولاد پر حرام ہو جائے ایسے ہی ازواج
والد روحانی یعنی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم تا وقتیکہ دخول کی نوبت نہ آئی ہو اولاد روحانی یعنی
مومنین پر حرام نہونگی علاوہ بریں جب ازواج مطہرات کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے وہی نسبت ہوئی
جو کہ مملوکات یمین کو نسبت تھی تو اب ثمرۂ نکاح نبوی حلت منافع نہوگا کیونکہ بوجہ ملک یہ بات تو رسول اللہ
صلے اللہ علیہ وسلم کو عقل حقیقت شناس کے نزدیک پہلے بھی حاصل تھی اس صورت میں رسول اللہ صلعم کو
بجز قطع طمع غیر اور ممانعت نکاح اغیار اور کوئی منفعت نکاح سے حاصل نہوئی سو یہ بعینہ وہی حال اختصاص
ہے جو پرستاران پسندیدہ خاطر کو مولے کی طرف سے حاصل ہوتا ہے یعنی جیسے مولی کسی پرستار کو پسند کرتا ہے
تو اسکو اپنے لئے رکھتا ہے اوروں سے نکاح نہیں ہونے دیتا ایسے ہی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے نکاح
کو ایک تخصیص اور تعیین سمجھئے سو بعد نکاح قبل دخول اگر طلاق کا اتفاق ہو یا رسول اللہ صلعم نے رحلت فرمائی یا
اور باوجود نکاح کے خلوت کی نوبت نہ آئی اور ضرب حجاب وغیرہ امور کی طرف جو اختصاص پر دلالت کریں آپ نے توجہ
نہ فرمائی تو صاف معلوم ہو گیا کہ وہ خیال اختصاص و تخصیص عزم تعیین جو اول میں تھا آخر الامر آپکو باقی نرہا مگر
چونکہ حقیقت نکاح نبوی حسب تقریر ہذا فقط اختصاص ہی تھا اور اس کا زوال بالیقین معلوم ہو گیا تو نکاح بالیقین

زائل سمجھنا چاہیئے مگر ظاہر ہے کہ اس صورت میں نکاح کے زوال سے زوال حیات لازم نہیں آتا بلکہ
اس صورت مین بقاء حیات سب سے اول ثابت ہوگا اور یہ زوال نکاح یعنے اختصاص مذکور
ہمسنگ طلاق رہیگا سو طلاق منافی حیات نہین بلکہ حیات اُس کو لازم ہے رہی یہ بات کہ یہاں
اختصاص کے لئے نکاح اور تراضی ازواج کی ضرورت ہوئی اور ما ملکت ایمانہم میں نہوئی تو اس
کی وجہ یہ ہے کہ درصورت واسطہ فی العروض ہونے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے بطور مذکور آپ کی
ملک مین تمام مومنات داخل ہونگی سو جیسے پرستارون کے نکاح کے لئے اگر کسی غیر کے ساتھ ہو مولی کی
اجازت کی ضرورت ہوتی ہے یہاں بھی بوجہ ملک رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم صریح اجازت نبوی کے
منتظر رہیئے تو حرج عظیم ہے چنانچہ ظاہر ہے کیونکہ یہ بات تو بجز اہل زمان نبوی اُن مین سے بھی بجز قرب وجوار
کے رہنے والون کے اورون کے لئے متصور نہ تھی اس لئے باین لحاظ کہ نکاح تمام عالم کے نزدیک اختصاص
پر دلالت کرتا ہے اور اس کے سوا ایسی علم فہم اور کوئی علامت نہ تھی تو یون ٹھہرا دیئے کہ جس کے ساتھ
رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم اورون کی طرح نکاح کرلین اُس کو تو مخصوصات نبوی مین سے سمجھئے
ورنہ اجازت عام ہے جس کا جس سے جی ملے نکاح کرلے مگر نکاح بطور معروف بے تراضی زوجہ متصور
نہین تو تراضی زوجہ لاجرم ضرور ہوئی ورنہ جبر نکاح نہین بلکہ تحکم ہے سو تحکم مین قطع نظر فوت مقصود کے
بوجہ اقتضائے صریح ملک نہوئی اور اُلٹا اندیشہ تہمت شہوت پرستی ہے جس سے مصلحت بعثت
جو تمام مصالح ایجاد محمدی سے افضل اور عمدہ ہے درہم برہم ہوئی جاتی تھی بخلاف ما ملکت ایمانہم کے
کہ وہان انتظار اجازت مولی مین کچھ حرج نہین اور تحکم مولے مین بوجہ ظہور سبب ملک اندیشہ تہمت
شہوت پرستی و بدگمانی زنانہ تھی اس لئے وہان نکاح کی حاجت نہوئی اب بحمد اللہ اُس شبہ کا جواب
کہ ممانعت نکاح ازواج مطہرات بعد وفات سرور کائنات صلے اللہ علیہ وسلم بقاء حیات نبوی پر
متفرع ہوا تو مدخول بہا ہی کی کیا تخصیص تھی مدخولہ بہا و غیر مدخولہ بہا دونون کے نکاح کی ممانعت
برابر ہوتی بخوبی واضح ہوگیا پر یہ شبہ باقی رہا کہ نسب جسمانی کی بنات اور اخوات جب حرام ہوئیں
تو بنات نسب روحانی اور علی ہذا القیاس اخوات نسب روحانی بدرجۂ اولے حرام ہوئین حالانکہ
امہات المومنین حسب مفہوم محرر سطور کے بلکہ بشہادت کلام رسول صلے اللہ علیہ وسلم کے بنات روحانی
ہین اور اسی طرح تمام مومنین اور مومنات مین باہم رشتہ اخوت روحانی ہوا کیونکہ سب ایک والد یعنے

سوم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اولاد ہین پھر کیا وجہ ہے کہ امہات المومنین کے ازدواج کی حرمت اس
شد و مد سے کلام اللہ مین نازل ہوا اور بنات و اخوات کی حرمت تو درکنار برعکس حلت نازل ہوا حالانکہ
ازواج مطہرات حقیقت مین امہات روحانی نہین اس لئے کہ نسبت تو الد روحانی مین والدہ کی ضرورت
نہین فقط والد ہی کافی ہے چنانچہ ظاہر ہے بلکہ مجازی امہات ہین جیسے منکوحات الاب کو والدہ اور
اما کہدیتے ہین ایسے ہی انکو بھی جناب باری نے امہات فرما دیا ہان جناب سرور عالم صلے اللہ علیہ
وسلم کی نسبت دیکھئے تو یہ باعتبار نسب روحانی حقیقی بنات ہین علی ہذا القیاس مابین مومنین و مومنات
نسب روحانی کی رو سے حقیقی اخوت ہے مجازی نہیں اس صورت مین تو یہ لازم تھا کہ حرمت
امہات المومنین سے زیادہ اخوات کی حرمت مغلظہ ہوتی اور مابین المومنین والمومنات
نکاح درست نہوتا علی ہذا القیاس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نکاح ازواج مطہرات سے منعقد
نہو سکتا چونکہ یہ دونون خدشے بظاہر بہت قوی ہین اور رسول اللہ صلعم کے ثبوت حیات کو بطور
مذکور معارض ہین اس لئے عرض پرداز ہون کہ ابوت جسمانی اور ابوت روحانی مین زمین و آسمان
کا فرق ہے اس کے احکام کو اس کے احکام پر قیاس کرنا جب صحیح ہو کہ ان دونون کی حقیقت ایک ہو
اطلاع تفصیل اجمال منظور نظر ہے تو ملاحظہ فرمایئے کہ یہ ابوت اور بنوت جو بوجہ واسطہ فی العروض
ہونے رسول اللہ صلعم کے مابین رسول اللہ صلعم اور ازواج مطہرات کے ثابت ہوئی وہ رابطہ ہے
جو رب النوع اور افراد میں ہوتا ہے علی ہذا القیاس یہ رشتہ اخوت جو مابین مومنین و مومنات
بوجہ مذکور تحقق ہوا بشہادت عقل صائب وہ اتحاد ہے جو ایک فرد کو دوسرے فرد سے ہوتا ہے اور
چونکہ مومنین و مومنات باہم ایک نوع کے افراد ہین تو یہ وہ اتحاد ہوگا جو معتبر باتحاد نوعی ہوتا
ہے اس باب مین تسکین خاطر منظور ہے تو تقریر کیفیت اجتماع کلیات و حدوث جزئیات کو جو
اوپر مرقوم ہو چکی ملاحظہ فرمایئے جب یہ بات ذہن نشین ہو چکی تو ملاحظہ فرمایئے کہ اتحاد نوعی مانع و
مزاحم للذت نکاح نہیں بلکہ اور موجب مزید رغبت ہے یہی وجہ ہوئی کہ حضرت آدم علیہ السلام کی
وحشت کو دفع حضرت حوا سے کیا گیا اور یہی تو ہے الجنس یمیل الی الجنس بنی آدم ازدواج جنات
یا حیوانات سے بجائے انس و محبت کے بشہادت عقل و نقل غرض اصلی ازدواج ہے موجب مزید
تنفر و وحشت بنے علی ہذا القیاس اور حیوانات کا حال سمجھئے طوطی اور زاغ کی حکایت گلستان مین

ادہر اس شعر کو یاد کیجئے ؎ کند ہم جنس باہم جنس پرواز + کبوتر با کبوتر باز با باز +
غرض اس ابوت و بنوت اور اس اخوت کو ابوت و بنوت جسمانی اور اخوت جسمانی پر قیاس نہ کیجئے
قیاس کے لئے اشتراک مدار آثار اور مناط احکام چاہیئے یہاں زمین و آسمان کا فرق ہے ابوت اور بنوت
جسمانی میں اجزاء جسم والدین اول تشکل بشکل الدین ہوتے ہیں پھر بعد انفصال اور اجزاء خارجی سے مل کر
نشو و نما قد و قامت زیادہ حاصل کرتے ہیں اور پھر بعد شباب و ازدواج ولد کے اجزاء بدن
یعنی نطفہ اسیطور تشکل اور منفصل ہوتے ہیں بخلاف ابوت روحانی کے کہ یہاں یہ حال نہیں اول تو
یہاں انفصال اجزا نہیں بلکہ جیسے عکس آفتاب جو پانی میں ہو جزء آفتاب نہیں جو منفصل ہو کر
آئینہ میں منعکس ہو گیا اور آفتاب میں کسی قدر کمی آگئی ہو جیسے انفصال نطفہ سے بدن انسانی
میں کمی آجاتی ہے بلکہ آفتاب باوجود اس فیض رسانی کے بحال خود ہے نہ گھٹا نہ بڑھا ایسے ہی ابوت
و بنوت روحانی میں انفصال اور کمی نہیں پر جیسے ایک ذات اولاً و بالذات سب عکوس کی اصل
ہے روح پر فتوح حضرت سرور عالم صلے اللہ علیہ وسلم بھی بانت خود سب ارواح کی اصل ہے یہ
نہیں کہ جیسے حضرت آدم علیہ السلام کے بیٹے اُن سے پیدا ہوئے اور پوتے بیٹوں سے علی ہذا القیاس
آگے تک چلے چلو ابوت و بنوت روحانی میں بھی سلسلہ نسب ہو جب یہ فرق ذہن نشین ہو چکا تو
اتنا اور خیال رکھنا چاہیئے کہ باعث افتراق احکام ابوت و بنوت روحانی و جسمانی بھی فرق ہے
جو مرقوم ہوا شرح اس اجمال کی یہ ہے کہ ابوت جسمانی میں والد کے اجزاء بدن ولد کے اجزاء بدن ہو جاتے
ہیں اور والد کے مقومات وجود ولد کے مقومات وجود بنجاتے ہیں اور جزئیت سب جانتے
ہیں اتحاد کو مقتضی ہے اور رشتہ ازدواج کو تغائر لازم ہے کیونکہ یہ نسبت بغرض قضاء حاجت مطلوب
ہوتی ہے اور حوائج داخل وجود محتاج ہیں ورنہ حوائج کی کیا حاجت تھی اور حوائج ہی کیوں اُن کا
نام ہوتا اس لئے طبع سلیم و ذہن مستقیم کو مابین اصل و فرع جسمانی رشتہ زوجیت بے محل و بے موقع نظر
آتا ہے ہاں ابوت روحانی میں یہ رابطہ نہیں والد کی طرف سے مقومات وجود اور اجزاء ذاتی منفصل
ہو کر ولد کی جانب نہیں جاتے بلکہ وجود ولد بتامہ و کمالہ آثار وجود والدین سے ہوتا ہے اور آثار
سب جانتے ہیں زائد از ذات مؤثر ہوتے ہیں اور زوائد سے انتفاع و قضاء حاجت بجائے خود
ہے اسباب و اموال کا حال سب کو معلوم ہے اسوجہ سے رشتہ ازدواج مابین اصل و فرع روحانی عین

مناسب اور بفتوائے عقل سلیم عین حق و صواب معلوم ہوتا ہے علاوہ بریں ابوت جسمانی میں تمام فروع اپنی اصل کی طرف برابر منسوب نہیں ہوتیں بلکہ کوئی فرع فرع بالذات ہے اور بے واسطہ اپنی اصل کی طرف منسوب ہے جیسے فرزندان حقیقی حضرت آدم علیہ السلام کے کہ وہ بے واسطہ غیرے حضرت آدم علیہ السلام کی فرع اور اُن کی طرف منسوب ہیں اور کوئی فرع کی فرع ہے جیسے ہم تم اسوجہ سے فرق قرب و بُعد پیدا ہوگیا اصول و فروع میں بعض فرع قریب کہلائے اور بعض اصل فرع بعید ٹھہرے پھر ایک اصل نے چند فروع بوجہ قرب و بعد مذکور بھائی بھائی کہلائے کوئی حقیقی ٹھہرا کوئی غیر حقیقی ٹھہرا اسی دربارۂ حلت و حرمت ترجیح کی گنجائش ملی اور وجوہ ترجیح حلت اور علی ہذا القیاس وجوہ ترجیح حرمت ہاتھ آئیں تفصیل وجوہ حلت و حرمت اور فرق مراتب حرمت اگر مطلوب ہے تو بگوش ہوش سنئے کہ مرد کو جو عورتیں بوجہ نسب حرام ہیں تو وہ دو قسم پر منقسم ہیں ایک تو وہ عورتیں جنسے مرد کو رشتہ اصلیت و فرعیت ہے یعنے یہ اُنکی اولاد میں سے ہو یا وہ اس کی اولاد میں سے ہوں دوسری وہ عورتیں جو مرد کی اصل میں شریک یعنی مرد اور وہ عورتیں باہم ایک اصل کی فرع ہوں اور کسی ایک کی اولاد ہوں بشرطیکہ اصل مشترک دونوں کی یا کسی ایک کی اصل قریب ہو پہلی قسم میں حرمت کا مدار اختلاط اجزاء پر ہے اس لئے کہ فروع میں اصول کے اجزاء ہوتے ہیں سو اصول و فروع میں اگر نکاح کا اتفاق ہو تو باین وجہ کہ ایک جانب دوسری جانب کے اجزاء منفصل ہو کر مخلوط ہوگئے ہیں گویا اپنے ہی ساتھ نکاح ہوا باقی قسم دوم میں اگرچہ ایک جانب کے اجزاء منفصل ہو کر دوسری جانب مخلوط نہیں ہوئے مگر چونکہ یہ دونوں کسی ایک اصل میں شریک ہیں اور دونوں میں ایک اصل کے اجزاء کہ اس میں مجتمع تھے اور ایک شئی واحد سمجھے جاتے تھے منفصل ہو کر آگئے ہیں تو یہاں بھی وہی صورت نکل آئی کہ گویا اپنے ہی ساتھ نکاح کیا گیا اس لئے کہ اس کے بعض اجزاء اور اس کے بعض اجزاء کبھی ایک شے واحد تھے اور ایک شخص واحد کے اجزاء تھے جیسے کہ فرع کے بعض اجزاء اور اصل کے اجزاء ایک شئے واحد اور ایک شخص واحد کے اجزاء تھے غرض حرمت کا مدار اختلاط اجزاء پر ہے مگر چونکہ اصل قریب کے اجزاء جوں کے توں آتے ہیں اور اصل بعید کے اجزاء اصل قریب میں مستہلک ہو چکتے ہیں اور اس وجہ سے انکو معدوم کہئے تو بجا ہے تو اگر ایک جانب سے بھی اصل قریب ہے تو باین وجہ کہ اس جانب اجزاء اصل بجنسہا آکر مختلط ہوئے ہیں حرمت بھی باقی رہے گی غایۃ ما فی الباب ایک طرف ہی سبب حرمت سہی اور یہ حرمت ویسی مغلظہ نہو جیسی وہ حرمت ہو کہ دونوں طرف سبب حرمت موجود ہو اور دونوں طرف سے اصل بعید ہے تو

بوجہ استہلاک اجزا ایک طرف سے بھی سبب حرمت باقی رہے گا علاوہ برین فکر صائب سے یون سمجھ مین آتا ہے کہ حرمت نکاح اصل و فرع قریب بوجہ اختلاط اجزا بحکم طبع سلیم بدیہی ہے اور سوا ان کے اور ون کے نکاح کی حرمت نظری ہے کہ بوسیلہ اسی حرمت سابقہ کے جو بدیہی ہے ثابت ہوتی ہے مگر چونکہ حرمت نکاح اصل و فرع بعید بوسیلہ ایک یا چند قیاس مساوات مرتب بشکل اول حاصل ہوتی ہے اور شکل اول بدیہی الانتاج ہے تو یہ حرمت بھی ہمیشہ داخل تکالیف شرعیہ ہی اور قسم ثانی مین اگرچہ قیاس مساوات مرتب بشکل ثانی یا ثالث ہے اور پھر درصورتیکہ ایک جانب سے اصل بعید ہے قیاس مساوات کا ایک مقدمہ بھی نظری ہے مگر چونکہ نتیجہ یعنے حرمت عمات و خالات و حرمت بنات الاخ و بنات الاخت مصلحت توالد و تناسل کو معارض نفی تو اس امت کے لئے جو منقولی ہو کر معقولی ہے یہ حرمت بھی لائق تکلیف نظر آئی مگر درصورتیکہ دونون طرف سے اصل بعید ہو تو دونون مقدمے بھی نظری اور قیاس بھی نظری الانتاج ہوا اور پھر نتیجہ قیاس یعنے حرمت نکاح شریکان اصل بعید مصلحت توالد و تناسل کے لئے جس کی رعایت کی ضرورت بدیہی اور ضروری ہے معارض اور مزاحم ہوا کیونکہ پھر بنی نوع مین سے کسی کی حلت کی کوئی صورت ہی نہین جو توالد و تناسل کی نوبت آئے تو باوجودیکہ بدلالت قیاس حرمت ہی اصل تھی احکم الحاکمین حکیم مطلق نے بلحاظ مصلحت مذکورہ ایسے مواقع مین بشرط ارتفاع دیگر اسباب حرمت اجازت عام صادر فرمائی اس تقریر سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ یہ جو کتب فقہ مین مندرج ہے کہ اصل نکاح مین حرمت ہے عجب نہین کہ اس کی یہی وجہ ہو یا یہ بھی ایک وجہ ہو جو مسطور ہوئی بالجملہ بوجہ فرق قرب و بُعد نسب قرابت جسمانی مین تو فرق حلت و حرمت نکل آیا اور رشتہ روحانی مین چونکہ قرب و بُعد نہ تھا تو یہ فرق بھی نہ نکلا پھر ایک کا دوسرے پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے باقی یہ بات کہ رشتہ روحانی مین جب قرب و بعد نہ تھا اور دربارہ حلت و حرمت گنجائش ترجیح نہ تھی تو یہ تو مانا کہ سب کا ایک ہی حکم ہونا مناسب تھا مگر اسکی کیا وجہ ہوئی جو سب کو حلال کر دیا سب کو حرام ہی کر دینا تھا چنانچہ اقتضائے اخوت حقیقی جو مابین مومنین و مومنات جو باعتبار قرابت روحانی ہے اور علی ہذا القیاس مقتضائے ابوت و بنوت حقیقی جو مابین رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم اور مابین ازواج مطہرات تھی یہی تھا کہ اگر ہوتا تو سب کے لئے حکم حرمت ہی ہوتا سو اس کا جواب پہلے مرقوم ہو چکا یعنے بنوت روحانی مانع و مزاحم انعقاد نکاح نہین بلکہ اور موید ہے اور ناظران اوراق پر بخوبی واضح ہو گئی علاوہ برین مصلحت

توالد و تناسل جو موجب حلت ہے قرابت نسب سے جو اسباب حرمت میں سے ہے اقوی ہے اس لئے
جہاں مصلحت مذکورہ اور قرابت نسب باہم متعارض ہو جاتی ہیں تو نسب کتنا ہی قریب کیوں نہ ہو مصلحت
مذکورہ ہی غالب آتی ہے اس دعوے کی دلیل کی ضرورت ہو تو دیکھئے حضرت حوا بشہادت کلام اللہ و
حدیث و باتفاق امت حضرت آدم علیہ السلام سے پیدا ہوئی ہیں سو یہ پیدائش اگرچہ بطور معہود نہ ہو
لیکن ایک کے اجزا کا مقوم وجود دیگر ہونا جو توالد میں ہوتا ہے اور یہی منشا حرمت ہے چنانچہ واضح
ہو چکا حضرت حوا میں اوروں سے زیادہ ہے کیونکہ اولاً تو توالد معہود میں خاص والد ہی یا والدہ
ہی کے اجزا نہیں ہوتے بلکہ دونوں کے اجزا ہوتے ہیں اور اس وجہ سے والدین میں سے پورا پورا کسی کو
نہیں کہہ سکتے کہ اس کے اجزا مقوم وجود اولاد ہیں بخلاف حضرت حوا کے کہ ان میں سوا حضرت آدم علیہ السلام
کے اور کے اجزا نہ تھے دوسرے بدن انسانی میں بعضی چیزیں تو ایسی ہیں کہ وہ حقیقت میں داخل بدن
اور شامل اجزا ہو چکیں جیسے گوشت و پوست و استخوان و اعصاب و عروق و احشاء و امعاء اشیاء
کو تو جز و حقیقی سمجھئے کیونکہ یہ سب چیزیں ہمیشہ بحال خود قائم رہتی ہیں یعنے ان اشیاء سے کچھ اور
نہیں بنا جاتا علاوہ بریں یہ ہیئت اجتماعی اور یہ نقشہ انہیں اجزا کے اجتماع سے حاصل ہوا ہے۔
ان میں سے ایک جز بھی جاتا رہے تو یہ نقشہ اور یہ ہیئت اجتماعی باقی نہ رہے اور کوئی نہ کوئی غرض از اغراض
اصلیہ میں سے ہاتھ سے جاتی رہے اور بعضی چیزیں ایسی ہیں کہ وہ احاطہ بدن میں ہیں پر حقیقت میں
اجزاء بدن انسانی نہیں بلکہ ان کو بہ نسبت بدن انسانی کے ایسا سمجھئے جیسے ریل کی سڑک یا ایسے ہی کسی
کارخانہ کے لئے جس میں شکست و ریخت کا اندیشہ رہتا ہو گودام اور سامان بالائی جس سے جبر نقصان
مقصود ہے تیار رکھتے ہیں تاکہ بروقت ضرورت کام آئے ایسی چیزیں یہ ہیں غذا جو معدہ یا جگر میں
ہو اور خون جو عروق وغیرہ میں ہو کیونکہ ان سے غرض فقط جبر نقصان بدن اور بدل ما یتحلل ہوتا ہے
بالفعل کوئی غرض از اغراض اصلیہ میں سے جو بدن اور اعضاء بدن سے متعلق ہیں ان سے متعلق نہیں
گو بعد قائم مقام ہو جانے اجزاء متحللہ کے وہی اغراض جو اجزاء متحللہ سے متعلق تھیں ان سے متعلق
ہو جاتی ہیں اور جو غرض کسی اور غرض کی تحصیل کے لیئے عارض حال ہوتی ہے وہ اصلی اور اولی نہیں ہوتی
عارضی اور ثانوی ہوتی ہے ہاں وہ دوسری غرض جس کے سبب یہ غرض عارض ہوتی ہے اصلی اور اولی
ہوتی ہے بالجملہ خون و غذا مذکور اجزاء اصلیہ میں سے نہیں بلکہ بمنزلہ گودام اور سامان بالائی کے ہیں

اور بعضی اشیاء داخلاحاطہ گوشت و پوست ایسی ہوتی ہیں کہ نہ وہ اجزاء اصلیہ مین سے ہیں نہ اجزاء
ثانویہ مین سے یعنے بدل ما یتحلل اور جبر نقصان بھی اُن سے متصور نہین اور اس سبب سے
طبیعت کو اُن کا اُٹھائے پھرنا بار معلوم ہوتا ہے اور طبیعت تا بمقدور اُن کے اخراج کی فکر میں
رہتی ہے جیسے فضلات یعنی پاخانہ پیشاب تھوک رینٹ پسینہ میل کچیل اس قسم کی چیزون کا
اجزاء کہنا مجاز در مجاز ہے چنانچہ اُن کو فضلہ کہنا ہی خود اُن کے اجزاء نہ ہونے کی دلیل ہے
سو اس قسم مین سے نطفہ ہے کیونکہ طبیعت کو اُس کے اخراج کا بھی ہردم فکر رہتا ہے مگر چونکہ اصل
بنیاد بدن کبھی نطفہ ہی تھا جو اُس بدن سے پیدا ہوا ایک گونہ اس بدن سے مناسبت رکھتا ہے گو
اجزاء اصلیہ مین سے نہو دوسرے پاخانہ پیشاب وغیرہ کے اخراج سے مقصود دفع کدورت ہے۔
اور نطفہ کے اخراج سے مطلب طبیعت تحصیل لذت ہے اور ازالہ کدورت طبیعت کو بہ نسبت تحصیل
لذت کے زیادہ تر مقصود ہے اور اُس سے اول مطلوب ہے اور اس وجہ سے نطفہ بہ نسبت پاخانہ
پیشاب وغیرہ کے دوسرے درجہ کا فضلہ ہوا اور وصف فضلہ ہونے مین گھٹا ہوا نکلا تو اطلاق اجزاء
بدن اُس پر چندان مستبعد نہوا جو یون کہئے کہ اگر نطفہ اجزاء والدہی مین سے نہین تو پھر اُس کے
اختلاط سے حرمت کیون پیدا ہوئی الغرض نطفہ کا اجزاء مین سے ہونا بہ نسبت گوشت و پوست کے
مجاز ہے اور حضرت حوا کا بدن بشہادت احادیث حضرت آدم کی بائین پسلی سے بنا جو اجزاء اصلیہ مین
سے ہے اگرچہ احتمال ضعیف ایک یہ بھی ہے کہ وہان پسلی ہی مخرج ہوئی ہو مگر جس صورت مین مخرج
اصلی موجود ہو تو پھر پسلی کی جانب مخرج ہونیکا احتمال غایت درجہ کو مستبعد ہے بہرحال ایک تو مقوم
بدن حضرت حوا اجزاء اصلیہ بدن حضرت آدم علیہ السلام کے ہوئے اور یہ بھی نہو تو حضرت حوا مین سوا
اجزاء آدم علیہ السلام کے کسی اور اجزاء کا اختلاط نہ تھا اور سوا اُن کے اَور ون مین یہ دونون امر مفقود
ہین اور بحکم تقریر گذشتہ مدار حرمت اختلاط اجزاء اور تقویم وجود مذکور پر ہے تو اس صورت مین سبب
حرمت حضرت حوا مین اور حضرت آدم علیہ السلام مین اُس سے زیادہ قوی ہوگا جو مابین اولاد اور اُن کے
ماں باپ کے ہوتا ہے پھر باوجود اس کے جو حضرت حوا حضرت آدم ع کے لئے حلال ہوئین بلکہ خاص اسی لئے
پیدا کی گئین تو بجز مصلحت توالد و تناسل اور کیا تھا اس سے معلوم ہوا کہ یہ مصلحت ان اسباب حرمت
سے قوی ہے جو اس کا اثر اُن کی تاثیر پر غالب آیا اور اُس کا کہا ہوا اور اُن کا کہا نہوا علیٰ ہذا القیاس حضرت

آدم کے پسران حقیقی اور دختران کے باہم جو نکاح جائز ہوا تو باوجود اس کے سبب حرمت یعنی اخوت خلقتاً موجود تھا بجز مصلحت مذکورہ کے اور کیا سبب اور کونسا باعث جواز تھا سو جب یہ بات ٹھہری کہ جو صورت تعارض مصلحت مذکورہ ہی اسباب حرمت پر غالب آئے گی تو رشتہ روحانی میں بھی یہی ہوگا مصلحت مذکورہ کی رعایت کریں گے اور اسباب حرمت کے نہ سنیں گے تو اب اگر ہم فرض بھی کریں کہ مابین رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم اور ازواج مطہرات بوجہ ابوت و نبوت روحانی سبب حرمت موجود تھا علی ہذا القیاس تمام مومنین و مومنات من وجہ ایک دوسرے کے حقیقی بھائی بہن ہیں ایک دوسرے پر حرام ہیں یہ رشتہ جیسا اوپر مذکور ہوا اگر موجب حلت از دواج نہیں تو کچھ نقصان نہیں مصلحت مذکورہ رشتہ مذکورہ کی معارض ہے کیونکہ اس رشتہ کی رعایت کیجیے تو پھر نکاح کیواسطے کون آئے جو توالد و تناسل کی نوبت آئے اس سبب باوجود اس سبب حرمت کے حکیم مطلق اور حاکم علی الاطلاق نے اجازت عام صادر فرمائی ورنہ پھر ترجیح بلا مرجح تھی کیونکہ اس رشتہ میں جیسا کہ اوپر گذرا سب متساوی الاقدام ہیں ترجیح کی کوئی صورت ہی نہیں ہاں فرق قرب و بعد ہوتا تو مثل رشتہ جسمانی ایک دوسرے پر ترجیح دے سکتے الغرض اول تو رشتہ روحانی اور رشتہ جسمانی میں فرق زمین و آسمان ہے ثانی اگر مقتضی حرمت ہے تو اول مقتضی حلت ہی چنانچہ بعد ملاحظہ تقریر گذشتہ انشاء اللہ مخفی نہ رہے گا پھر در باب حرمت قیاس کے کیا معنے دوسرے اگر قیاس بھی کیجیے تو رسول اللہ صلعم اور ازواج کے معاملہ کو تو حضرت آدم علیہ السلام اور حضرت حوا کے معاملہ پر قیاس کیجیے اور مومنین و مومنات کے قصے کو ازدواج پسران و دختران حضرت آدم پر مطابق کیجیے کیونکہ جیسے مصلحت و سبب حرمت وہان متعارض ہیں یہان بھی متعارض ہیں بخلاف دیگر برادران و ہمشیرگان جسمانی کے کہ وہان فقط سبب حرمت تن تنہا کا گذر ہے مصلحت مذکورہ اس کے معارض اور در پے کارزار نہیں +

الحمد للہ والمنۃ کہ آج اثبات حیات اور توجیہ و تفریع خصائص نکاح جناب سرور کائنات علیہ وعلی آلہ افضل الصلوات والتسلیمات اور دفع شکوک و اوہام تقریر اثبات حیات سے فراغت پائی وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین والصلوۃ والسلام علی رسولہ سیدنا محمد وآلہ وازواجہ واہل بیتہ وذریتہ وصحبہ واتباعہ اجمعین برحمتک یا ارحم الراحمین +

تاریخ کتاب آب حیات از نتائج طبع شاعر نازک خیال شیرین مقال جناب منشی حبیب الدین احمد صاحب حسب زبان سہارنپوری سلمہ اللہ تعالے

چاپ شد چون این گرامی نامہ
نام آور نامہ نامی نامہ

موجۂ سرچشمۂ آب حیات
در مزہ ہمشیرۂ آب حیات

جدولش غیرت دہ جوئے بہشت
سطر سطرش سرو دلجوئے بہشت

روئے کاغذ آبروئے نیکوان
خط خیال رخسار محبوب جوان

نقطہا او گوہر با آب و تاب
یا سیہ خالے بروئے آفتاب

ہر گل مضمون گل باغ جنان
بر رخ رنگین گل خندہ زنان

حرف خوبش شاہد مشکین نقاب
اندر و معنے چو مہر اندر سحاب

معنے اندر لفظ او پوشیدہ
ہمچو نیر دیدہ اندر دیدۂ

چونکہ بود آن مرد حق مست الست
طرز گفتارش ہمہ مستانہ ہست

از معارف گہ حکایت میکند
از حقائق گہ روایت میکند

گہ ز معقولات میگوید سخن
گہ ز منقولات میگوید سخن

فہم بر گفتار او کمتر رسد
عقل بر اسرار او کمتر رسد

ہمچنین علم کسے حاشا رسد
عاشق مست این سخن را وارسد

طبع او القصہ دریائیست ژرف
ہر زمان نان میزند موجے شگرف

الغرض چون این کتاب باصفا
چاپ شد از آن آن مرد خدا

دیدم او را لیک دل از دست رفت
ہوشم از سر ہمچو ہوشش مست رفت

بعد یک ساعت چو دل آمد بہوش
طبع من زان حال خوش آمد بجوش

خاطر من دفعہ آن احوال را
حیلہ انگیخت فکر سال را

رفتم اندر بیشهٔ اندیشهٔ	خود جز این بارا نباشد پیشهٔ
کز لب بحر م خضر آواز داد	که همه تشنه لبان را نفع باد

تاریخ دیگر از نتائج طبع شاعر بے بدل جناب مولوی حافظ غلام رسول صاحب ویران دہلوی

گشت چون مطبوع زیبا نسخهٔ آب حیات	از تصانیف محمد قاسم آن قدسی سرشت
خامهٔ خیرین رقم از بہر سال طبع او	از پئے مرده دلان آب حیات است این نوشت

الحمد للہ علی احسانہ کہ این کتاب نایاب در اثبات حیات فی القبر حضرت سرور کائنات مفخر
موجودات علیہ افضل الصلوات والتحیات از عمدہ تصانیف حضرت راس المتکلمین حجۃ العلماء
الربانیین بحر ذخار ہمہ دانی مقرر لاثانی امام العلماء مقتدام الفضلاء آیۃ من
آیات اللہ مولانا **محمد قاسم** صاحب نانوتوی رحمہ اللہ بتصحیح تمام
وتنقیح تام باہتمام احقر انام **حاجی سید عبد المتین** خلف اصغر
جناب مولانا مولوی حافظ سید **محمد عبد الاحد** صاحب مرحوم
عفا عنہ الصمد بماہ صفر المظفر ۱۳۰۵ سنہ ہجری نبوی صلی اللہ
علیہ وسلم در **مطبع قدیمی دہلی** حسن
انطباع یافت فقط

مقالاتِ حجۃُ الاسلام 17 جلدوں پر ایک نظر

جلد 1

حضرت حجۃ الاسلام رحمہ اللہ کی سوانح پر مشتمل اہم مضامین و مقالات

جلد 2

اسرار قرآنی
انتباہ المؤمنین
تحذیر الناس
مناظرۂ عجیبہ
تصفیۃ العقائد
انتصار الاسلام

جلد 3

آب حیات

جلد 4

تحفہ لحمیہ
مصابیح التراویح
الحق الصریح فی اثبات التراویح
توثیق الکلام فی الانصات خلف الامام

جلد 5

الدلیل المحکم مع شرح
اسرار الطہارۃ
افادات قاسمیہ
اجوبۃ الکاملۃ
لطائفِ قاسمیہ

جلد 6

اجوبہ اربعین

جلد 7

ہدیۃ الشیعہ

جلد 8

تقریر دلپذیر

جلد 9

قصائد قاسمی
فیوض قاسمیہ
روداد چندہ بلقان
حجۃ الاسلام

جلد 10

گفتگوئے مذہبی (میلہ خدا شناسی)
مباحثہ شاہ جہاں پور
جواب ترکی بترکی
براہین قاسمیہ

جلد 11

قبلہ نما
تنویر النبراس
الحظ المقسوم من قاسم العلوم

جلد 12

فرائد قاسمیہ
فتویٰ متعلق دینی تعلیم پر اُجرت

جلد 13

مکتوب گرامی
مضامین ومکتوب الیہ ''انوار النجوم''
اُردو ترجمہ قاسم العلوم
مکتوب اوّل
تخلیق کائنات سے پہلے اللہ کہاں تھا؟
یعنی مکتوب دوم

جلد 14

مکتوب سوم
مکتوب چہارم
مکتوب پنجم

جلد 15

مکتوب ششم
مکتوب ہفتم
مکتوب ہشتم

جلد 16

مکتوب نہم
مکتوب دہم
مکتوب یازدہم
مباحثہ سفر رُڑکی

جلد 17

جمال قاسمی
مکتوبات قاسمی
(متعلق اسرار الطہارۃ)
حضرت نانوتوی رحمہ اللہ کے علم وفضل اور حالات وواقعات پر متفرق مضامین
حکمت قاسمیہ
سند حدیث (عربی)
علمی خدمات

ادارۂ تالیفاتِ اشرفیہ
چوک فوارہ ملتان پاکستان
0322-6180738, 061-4519240

Our online Islamic Bookstore:
Email Address: talefat@gmail.com
www.taleefat.com
Like us: facebook.com/taleefat